بحوث ومقارنات

في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام

بقلم

عمر فرّوخ





دار الطليعة - بيروت

بُحُوث ومُقارَنات

في تاريخ العِلم وتاريخ الفلسفة في الاسلام

بيروت ـ لبنان
ص . ب ١١١٨١٣
تلفون : ٣٠٩٤٧٠
٣١٤٦٥٩

الطبعة الأولى
آب (اغسطس) ١٩٨٦

بحوث ومقارنات

في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام

بقلم

عمر فرّوخ

دار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت

لَمَحات :

* الفلسفةُ وضعُ الرأيِ الصحيح في التعبير الواضح .

** والفلسفةُ هي البحث العقليّ في مبادىء الوجود المُطلَقَة وفي حقائقهِ الواقعة في الاجتماع الإنساني ـ بحَسْبِ منهج مُتَّسِقٍ شامل ـ معَ الإحاطة بالمعارف العامّة وبفنون العلم المتّصلة بتلك المعارف على أساسٍ من المنطق المُقيَّد بالتَّجْرِبَة الإنسانية ، وذلك كلُّه لفَهْم مَجرى العالم الطبيعيّ ولِبناء نظامٍ عامٍّ للحياة الانسانيّة .

* العلم هو الكشف عن قوانين الوجود الطبيعيّ وعن حقائقِ الحياة الإنسانيّة ثمّ تفسيرُ مظاهـرِ الوجود بالقوانين الطبيعيّة وَضَبْط السُّلوك الإنساني بقواعدَ تحفَظُ المجتمعَ سليماً وَتَحمل أفرادَ النوع الإنساني على حسن السير في الحياة عامّة وخاصّة .

الكلمة الأولى

في هذا الكتاب عشرةُ بحوثٍ في تاريخ العلم وفي تاريخ الفلسفة (وفي العلم والفلسفة أيضاً) كانت قد أُعِدّتْ لِمُؤتمراتٍ أو للنّشْر في مَجلّات علميّةٍ مُتَخَصِّصة . إنّها تتناولُ موضوعاتٍ عامّـةً (في مدارك واسعـةٍ) وموضـوعاتٍ خـاصّةً (من قضـايا مُعيّنةً) .

انّ هذه الموضوعاتِ قد كُتبت في مَدَى يزيدُ على جيلٍ من الدهـر (بين عامِ ١٩٤٨ وعامِ ١٩٨٦ بالحُسبان الشمسي) ـ والجيل ثلاثةٌ وثلاثون عاماً فقط .

ثمّ إنّ هذه البحوثَ تتناول نفراً من مشاهير الفِكـر الفلسفيّ والفِكر العِلميّ في الإسلام (وفي اللغة العربية) مَعَ جوانبَ من المقارنة فيمـا بينَهم ـ وفيما بينَهم وبين غيرهم أيضاً ـ في القديم والحديث وفي الشرق والغرب وفي الإسلام والنصرانية .

هذه البحوثُ كلُّها جديدةٌ أو كالجديدةِ لأنّها تَكْشِفُ عن جوانبَ مُهِمّـةٍ وبرّاقـةٍ أيضاً كان مؤرّخو الفِكر الإنسانيِّ ـ عندنا وعندَ غيرِنا ـ قد غَفَلوا عنها كثيراً أو قليلاً . والسَّبَبُ في ذلك واضحٌ ، هو التالي :

إنّ الذين يدرُسون الفِكرَ العربيَّ مِنّا ومن غيرِنا ـ في المشرق وفي المغربِ إنّما يدرُسونه من جانبِ النَّظري (لأنّهم «يأخُذونَ حُرّيّتَهم» في إبداء آرائِهِمُ الشّخصيّةَ بلا تقيُّدٍ مِنهم بقواعدَ وقوانينَ وبـلا خشيةٍ مِن رقَـابَةِ أحـد عليهم) . وقَلَّ مِنْ هؤلاء مَن تعـرّض لناحيـةِ العلم ، كما فَعَلْتُ أنـا هنا . والسّبَبُ في ذلـك هـو مِنهـاجُ التّعليمِ الحديثُ عِندنَا .

كان الرجلُ في الزمن القديم لا يُعَدُّ عالماً إلاّ إذا كان عارفاً (أو مُشاركاً على الأقلّ) بِسَبعينَ عِلماً - منها الفَلَكُ والكيمياء . أمّا فيما بعدُ (وفي أحيانٍ كثيرةٍ ، لا في كلِّ حينٍ) فقد أصبحَ نفرٌ من هؤلاء يَكْتَفون بقليلٍ أو كثيرٍ من العُلومِ النَّقْلية (اللُّغةِ والتّاريخ والفِقه وأمثالِها) وقلّما مَسَّ ذاكرتَهم شيءٌ من العلوم الدّقيقة (الحِساب والفيزياء والكيمياء والموسيقى وأشْباهها) . يَمُرُّ أحدُهم بكتابٍ فيه نَظَرياتٌ وحقائقُ كثيرةٌ مختلفةٌ مُهِمّةٌ فلا يَتَمَسَّكُ إلاّ بجوانبَ نَظَريّةٍ يسهُلُ الكلامُ « المُطلقِ » فيها . فإذا هو مرّ بحقيقةٍ علميّةٍ أو رأي « حُكْماً مُقَيَّداً ببراهينَ مُتَعانِقةٍ » مر بهِ مَرّ « الكِرام » .

أنا لا أُريدُ أنْ أقولَ على نفسي إنّي كُنت مُصيباً - في هذا الكتاب أو في غيرِه - في كُلّ جانبٍ من جوانبِ العِلم التي مررتُ بها في أثناء هذا العَهْد الطويل من التأليف (منذُ عام ١٩٣١) . ولكنّني كُنتُ أُحاولُ ذلك فأنجَحُ حيناً ولا أنجحُ حيناً آخَرَ (راجِع الملاحظةَ التي وَرَدَتْ عنّي في هذا الشّأنِ في مجلّة « المجمع العِلمي العربي » - مجمعِ اللغة العربية) في دِمشق - (في حاشية الصفحة ٢٢٣ من هذا الكتاب) . هذا والعِلم كُلُّه قد قام منذُ نَشأتِهِ الأُولى على « التَّجْرِبة والخطأ » (وعلى التَّجرِبة والصّواب أيضاً) .

وَأُحِبُّ من القارىء الكريم أن يعلَمَ أنّني لا أعني بكلمتي هذه الدارسين الذين أوْلَوْا الجانبَ العِلميّ من تُراثنا عِناية وافيةً (والذين كانوا في العادة لا يُلْقونَ بالاً أيضاً إلى الجوانب النَّظريّة عِند المُفكِّرين من قَوْمنا . غيرَ أنّ هنالك فرقاً واحداً تحسُنُ الإشارةُ إليه . إن الدكتور مصطفى نظيف - رحمه الله - لَمّا تناوَلَ الكلامَ على آبنِ الهَيْثَمِ وَفّى الكلامَ في موضوعِ البَصريّاتِ حقَّه . أمّا الذين تناولوا الكلامَ على ابنِ رُشْدٍ مثلاً أو على ابنِ سينا فلم يَلْفِتْ نَظَرَهم شَيْءٌ من حقائقِ العِلم عند آبن سينا ولا عِندَ آبنِ رُشْدٍ أيضاً .

من مَنهجي في البحث والتأليف أنّي أعتمدُ المصادرَ (الكُتُبَ التي وَصَلَتْ إلَيْنَا من المُفَكِّرِ العالِمِ أوِ الفَيلَسوفِ الذي أُريدُ دِراسةَ آرائه فأجْمَعُ منها الحقائقَ المُتَعلِّقَةَ

بالبحث الذي أختارُ أن أُنْشِئَه .

ولكنْ لا بُـدّ ـ بينَ الحينَ والحين ـ مِنَ الاطّـلاعِ على المـراجِـعِ (الكُتُبِ والرسائلِ والمقالاتِ التي وَضَعَها دارسون في حياة العُلماء الماضِين وآرائهم) . ومن أصحابِ المراجعِ في هذا الشّأن المُستشرقون .

والمستشرقون طَبَقَةٌ من الناس كالفُقهاء والمؤرّخين والعُلماء بالطِّبّ وبالهَندسة وبـاللُّغة وبـالأدب ، مِنهُمُ العالمـون ومِنهمُ الجاهلون ، ثمّ مِنهُمُ المُحسنـون ومِنهُمُ المسيئون . وكذلـك مِنهُمُ المُخْلصون الـذين يَحْمِلُونَ رِسالـة البَحثِ والإنصاف في قُلُوبِهِم ، كما أنّ مِنهمْ من يَتّبِعُ هَوَاه وَهَوى غيرِه في تَشويه ما هو الحقُّ أو تَزْيِينِ ما هو الباطلُ .

وقدِ آعتمدتُّ أنا ـ فيما اعتَمَدتُه ـ «دِرَاسَاتِ» نَفَرٍ من المُستشرقين، في عددٍ من بحوثي هذه ، لا يَرْقى شَكٌّ إلى إخلاصِهِم وصِحّة جُهُـودِهِمُ المبذولـة . ولم أذْهَبْ مذهَبَ نفرٍ آخرينَ مِنّا يَعدّون كُلَّ مُستشرقٍ جاهلاً بعُلومِ العربِ سيِّء النِّيَّة في معالجة وُجُوه التُّراثِ العربي ـ . هذا إذا أنا لم أقُلْ إنّ نَفَراً مِنّا نحنُ كانَ أشدَّ أذىً (في هذا المجال من نفرٍ من المستشرقين عُرِفوا بالكُره وبالتّشويه لتُـراثِنا الثّمين ـ ولا أُريـد أنْ أُشيرَ إلى نَفَرٍ مِنّا بأسْمَائهِم) .

وهذه قِصّةٌ تَتَعلّقُ بمُستشرقٍ سَيِّء الاتّجاه كُنت حكَماً فيها :

مُنْذُ نحوِ عشـرِ سَنواتٍ حَضَـرتُ مُؤْتمراً في فـرنسا دارتْ أعمـالُهُ على الثّقـافة العـربية . ففي إحـدى جَلَسَاتِ الصَّبَـاح ألقى مُستشرقٌ لَمَـعَ آسمه فـوقَ ما يَستحقُّ « مقالاً » في آشتغالِ العرب بالعلم (بالعلم الرِّياضيّ والطّبيعيّ) ـ فكان مقالُـهُ ذلك قَميئاً (ضئِيلَ المَدَى نازلاً عن مُستوى العِلم والحقّ) . فلمّا آنتهى من كلامِهِ رَفعتُ يَديَ مُسْتَأْذِناً ثمّ توجّهتُ إليه بالخِطاب وقُلتُ له :

ـ أنـا أُعَلّمُ « تـاريـخ العُلوم عنـد العـرب »[1] . ولـو أنّ تِلميـذاً في « صفـ

---

(١) بدأت تدريس تاريخ العلوم عند العرب حينما كنت أستاذاً زائراً في جامعة دمشق (١٩٥١ ـ ١٩٦٠م) ثمّ =

البكالوريا » قَدَّمَ إليَّ « وظيفةً أُسبوعية » مِثلَ مَقالك هذا لما قَبِلْتُها منه . هذا بالإضافة إلى قِلّة إنصافك في المُعالجة وسوءِ قَصْدِك الظاهر . وَسَكَتُّ .

كان كلامي جازماً فاصلاً واضحاً لا سَبِيلَ إلى الدُّخول في مثلِه رَدّاً للإثبات أو للنَّفْيِ ، وخصوصاً إذا نحن عَلِمنا أنّ كلامي كان يأخُذُ جانباً من العِلم ثمّ يرتَدّ إلى جانبٍ من السياسة . نحن كُنّا على أرضٍ فَرَنسيَة ، والمُستشرق المذكورُ كان من دولةٍ كبيرةٍ جارةٍ لِفَرَنسا .

بعد ظُهْر ذلك اليومِ حَضَرَ وَزيرُ خارجيةِ فرنسا جَلْسَتَنا وألقى كَلِمَةً « سياسية » . فَوَقَفَ الأمرُ عند هذا الحَدّ .

وأُحِبُّ هنا أنْ أُورِدَ شيئاً من تاريخ هذه البحوثِ وما يُمْكِنْ أن يكونَ فيها من النّقْص أو من الخطأ العارض :

(أ) إنّ هذه البحوثَ قد كُتِبَتْ في أزمنةٍ مُختلفَة . وقد كُتِبَ كُلُّ بحثٍ منها في زَمَنِه على أنّه بحثٌ مُستقِلٌّ لِمُنَاسَبة بِعَيْنِها . من أجلِ ذلك كان عددٌ من الحقائقِ والآراء في بحثٍ ما مكروراً (مُعاداً) في بحثٍ آخَرَ (على قِلّةٍ طَبْعاً) .

(ب) لِمّا كَتَبْتُ هذه البُحوثَ في أزمانِها كان بينَ يَدَيَّ المصادرُ والمراجعُ التي كانت مَنشورةً في تلك الأزمان . ولقد كان من حُسْنِ التقدير أنّني كُنتُ ، في مُعظَمِ الأحيان ، أُشيرُ إلى « طَبَعَات » تلك المصادِرِ والمراجعِ في حواشي الصَّفَحات . من أجلِ ذلك لم أُورِدْ هنا قائمةً عامّةً لتلك المصادِرِ والمراجع لِصُعُوبة ذلك عليَّ اليومَ (وكان الأفضلَ أنْ أفعلَ) .

أنا أدرّس هذا الموضوع في جامعة بيروت العربيّة (منذ ١٩٦١م) . وقد درّسته أيضاً في صفّ البكالوريا اللبنانية (القسم الثاني) في مدارس المقاصد وغيرها (١٩٧٠ ـ ١٩٨٢م) . ولي كتاب « تاريخ العلوم عند العرب » (راجع الطبعة الثانية ، صفحاتها ٦٠٤ صفحات : بيروت ـ دار العلم للملايين ـ ١٩٧٧) . وكذلك لي كتاب « عبقريّة العرب في العلم والفلسفة » ، وهو موجز (صدر في دمشق عام ١٩٤٤ ثمّ في المكتبة العصريّة في بيروت وصيدا . وهو في مائتين وثلاثين صفحة) . وقد نقل كتاب « عبقريّة العرب » هذا الى اللغة الإنكليزية (١٩٥٤م) .

(جـ) إنّ هذه البُحوثُ قد طُبِعَتْ في مَجَلاّتٍ . وعاملُ المَطبعة لا يكـونُ من أهلِ المعرفة بالموضوعات ، بل هو « يُصوِّرُ » الكَلِمَاتِ كما تتراءى له أو يُحَاوِلُ ـ في أحسنِ الأحوال ـ أن « يَصُفَّ » الكَلِمَاتِ والجُمَـلَ المُؤَلَّفَة من تلك الكَلِمـات ، كما يَتراءى له مَعْناها . من أجـلِ ذلك وَجَـدتُ ـ لمّا عُـدتُ إلى مراجعـةِ هذه البُحـوثِ لِتَقديمها إلى الطَّبْع ـ أنّ هنالك ألفاظاً قد حُذِفَتْ أو تَبَدَّلَتْ أو جاء بَعْضُها قبلَ بعضٍ . فَعَمِلتُ جُهْدِيَ في ردِّ هذه الجُمَلِ والألفاظِ (القليلةِ على كـلّ حالٍ) إلى أصْلِهـا ـ بِحَسْبِ القَرينة أو من حِفْظي أو بالرُّجوع إلى الأصـولِ (المصادر والمـراجع) ـ إذا كانتْ بَيْنَ يَدَيَّ . وعلى كلٍّ فإنّ هذا الكتابَ في شكلِهِ الحاضر صورةٌ صادقةٌ للبحوث الأولى .

(د) وهنا موضعُ ملاحظةٍ عابرةٍ :

في مَتْنِ هذه البُحوث إشاراتٌ إلى صَفَحَات من المصادر والمراجع . وفي أدنى عدد من الصَّفَحات أيضاً حَوَاشٍ فيها أرقامٌ لِصَفَحَاتٍ من تلك المصادر والمراجع . إنّ هذه الأرقامَ كثيرةٌ جِدّاً . ولقد أخَذتُ نَفْسيَ بِمُقَـابلتها على الأصـل المطبـوع في المجلاّت (قبلَ نَقْلِها إلى هذا الكتاب) . وفي كثيرٍ من الأحيان رَجَعت إلى المصادرِ والمراجع التي كُنتُ قد أخذتُ منها أرقامَ هذه الصفحات . غيرَ أنّني لا أُحيلُ أن يكونَ جانبٌ منها (قليلٌ على كلّ حالٍ) قد تَسرّبَ اليه خطأٌ لم يَلْفِتْ نَظَرِيَ أو لم أسْتَطِعِ الوصولَ إلى تصحيحه . فأنا ألْتَمِسُ من القارىء الكـريم عُذراً إذا أنـا حَمّلْتُهُ مَشَقّـةَ تصحيحِ هذه الأرقـامِ لِنَفْسِهِ إذا هـو آستطاعَ الـوصولَ إلى الكُتُب التي كُنتُ أنـا قد أخذتُ منها (واذا هو رأى حاجةً إلى ذلك) .

وهنا موضعُ أوجهٍ مِنَ آقتراحٍ أرجو أن تَلْقى (تلك الأوجُـهُ قَبولاً) ـ وقـد كُنتُ أبْدَيْتُها أو أبدَيْتُ عدداً منها من قبل :

* يحسُن أنْ يَعْقِدَ العربُ هُـدنةً طـويلةً معَ المقـالاتِ الهَيِّنَة والأقوال الجَدَلِيّة والكِتابات التي تدور على آراءٍ شخصيّةٍ تصدُق في النّظر والواقعِ أو لاتصدُق ، وَمَعَ الرُّدود الشَّكليّة والرِّوايات العاطِفِيّة و « الهَذْر » الذي يُسمّيه أصحابُهُ « شِعراً حديثاً » .

* وعلى القادرين مِنّا أن يَنْصرفوا إلى وجوهِ العِلم الرِّياضيّ والعلم الطبيعيّ والعلم الاجتماعيّ وعلمِ التاريخ وإلى علم اللُّغة وعلم الأدب أيضاً على أنّهُما «عِلمانِ» . والعلم ليس «مادّةً» فحسْبُ ، بل هو منهجٌ أيضاً . وكلّ موضوعٍ يسيرُ فيه صاحبُهُ على هُدَى منهجٍ بَيِّنِ الأطرافِ يُصبحُ علماً .

* وعلى القادرين منّا أيضاً أن ينصرفوا إلى ذخائرِ الفِكر العربي (الإسلامي) بالجمع والدّرس والتّبويب كي يُصبحَ بإمكانِ ذوي الاستعداد من أبناء الجِيل القادم أن يستخرجوا لِتُرَاثنا الفِكريّ صورةً صحيحةً وأن يَبْنُوا على ذلك كلِّه حَرَكَةً جَديدةً تَسير بالفكر العربيّ قُدُماً .

* وَعَلَيْنا أنْ نستفيدَ من رُقِيِّ العلم الموجودِ عِندَ غيرِنا - في الشّرق وفي الغرب - فإنّ العلم تُراثٌ إنسانيٌ ليس خاصّاً بأُمَّةٍ من الأُمم ولا ببلد من البلاد . والحضارة الإنسانية كُلُّها كانت تَطوُّراً : بنى المتأخّرون فيها (من جميع الأمم والبلاد) طَبَقَاتٍ جديدةً فوقَ الطّبقات التي كان الذين سَبَقوهم قد بَنَوْا ما تَحْتها .

* إنّ التّخلُّفَ الذي نَتيه فيه اليومَ لا ندري ما نفعلُ ولا نُحْسِنُ في غَمْرته أنْ نستفيدَ من تراثنا القديم ومن ثَرَواتها الحاضرة (كالنفط : البترول مثلاً) يَرْجِعُ إلى جهلنا الحاضر بالعلم وبمِنهاج العلم وبحقائق العلم النّظريّة وأثرِها في الحياة العمليّة ، وفي الحياة السياسيّة أيضاً .

إنّ هذه الكَلِمَاتِ تكفي الآن . ولعلّ العرب يستَيْقِظُونَ من غَفْلَةٍ هم فيها الآنَ : يأخذون وَسَائِلَ الحَضَارة من غيرِهم ثمّ يستَخْدِمونها آستخداماً ناقصاً أو خاطئاً ، من غيرِ أن يكونوا قادرين على أن يصنعوا مِثلَها او يستفيدوا منها آستفادةً صحيحة . ولا حاجةَ إلى ضَرْب أمثلةٍ عَمَليّة على ذلك .

أرجو أن تَلْقى هذه الكَلِمَاتُ صَدَىً ، ولو بَعدَ حين .

١٦ رمضان ١٤٠٦
١٩٨٦/٥/٢٤

فهرس الموضوعات

* لمحات (ص ٥) .
* الكلمة الأولى (ص ٧) .
* فهرس الموضوعات (ص ١٣) .
** العلم واللغة (ص ١٧) .
** لغة العلم (ص ٢٠) .
** الألفاظ الخمسة في نطاق المعرفة الانسانية وومضات من الفكر الانساني : الظنّ ـ الرأي ـ العلم ـ اليقين ـ الحقّ . ـ نفر من الفلاسفة اليونانيّين ـ نظريّة المعرفة ـ الغزّالي وأغسطينوس ـ الغزّالي وديكارت (ص ٣٢) .
** جانب العلم في شعر امرىء القيس : الفيزياء ـ الفلك ـ الحكمة ـ الجغرافيا والتاريخ ـ مصدر مساعد لتاريخ الحضارة (ص ٥١) .
** العلم القديم بين الشرق والغرب : نفر من العلماء اليونانيّين ـ العلم اليوناني والعلم الشرقي ـ قبس من العبقريّة الأولى (ص ٦٢) .
** العلم في العصر الأموي : خالد بن يزيد بن معاوية والكيمياء ـ تفريخ الدجاج آليّاً (ص ٧٣) .
** مصادر الفلسفة السياسية عند الفارابي : من أين استقى الفارابي آراءه السياسية ؟ قلّة الصلة بين مدينة (دولة) الفارابي ومدينة أفلاطون ـ صفات الرئيس والحرنانيّيون الصابئة (ص ٨٠) .
** ابن سينا العالم : وجوه العلم ـ المعارف الانسانية ومفرداتها ـ الحركة ـ الصوت والسمع ـ الضوء والإبصار والألوان ـ الكيمياء (ص ٨٩) .

** نظريّة المعرفة عند ابن حزم الاندلسي : مذهب ابن حزم وصلته بنظريّة المعرفة عنده ـ ابن حزم ومكانته في نظريّة المعرفة (النصوص الدينية ـ اللغة وما أوجبته اللغة ـ الحس والعقل) ـ ابن حزم وكانط (ص ١٠٣) .

** رجوع الغزّالي الى اليقين : أوجه الصعوبة في دراسة آراء الغزّالي ـ موقف الفلاسفة المسلمين من الغزّالي ـ لقب الغزّالي (حجّة الإسلام) ـ مرض الغزّالي ـ الشكّ واليقين ـ الغزّالي والشكّ اليوناني ـ خصائص شكّ الغزّالي ـ الشكّ المفاجىء العارض عند الغزّالي ـ مرض الغزّالي (أمَرِض الغزّالي ثمّ شكّ أم شكّ ثمّ مرض) ؟ ـ مرض نفسي وعنصر بوذيّ ـ أعراض مرضه (الكَنْظ أو الغَنْظ) وآثار مرضه ـ كيف وصف الغزّاليّ أعراض مرضه وأحوال نفسه في ذلك المرض ؟ شفاؤه الأوّل ـ عودة المرض ـ الدخول في الشكّ ـ أزمة الغزّالي ـ من التقليد الى التقليد ـ الجانب الفلسفي في شكّ الغزّالي واليقين عند الغزّالي (ص ١٢٠) .

** عبقريّة الغزّالي المتفاوتة : مرض الغزّالي ـ فترات الصحّة في أثناء مرضه ـ تفاوت آرائه : في كتاب « المنقذ من الضلال » ـ في كتاب « تهافت الفلاسفة » ـ في كتاب « إحياء علوم الدين » ـ اتكاء الغزّالي في أسباب الشكّ على ابن الهيثم ، واتّكاء ابن الهيثم في ذلك على جالينوس (ص ١٦٠) .

** ابن رشد العالم بالبصريّات وبالفلك خاصّة : مصادر آرائه ـ دلائل عبقريّته ـ ابن رشد وأرسطو ـ الجدل عند ابن رشد ـ مكانته في علوم التعاليم (الرياضيّات والطبيعيّات) ـ الزمان والحركة ـ الضوء والبصر ـ الحرارة ـ العلماء العرب جهلوا طبيعة الضوء ـ اللون ـ الهالة ـ الانعكاس والانعطاف ـ قوس قُزَح ـ علم الفلك ـ الكواكب ـ الوجود وحجمه ـ الافلاك دوائر ـ الكواكب المتحيّرة وسكون الأرض ـ أقدار الكواكب ـ ذبول الشمس (نقص مقدارها) ـ الفصول الأربعة ـ للأرض أقطاب لا قطبان فقط (شَمَاليّاً وَجنوبيّاً) ـ ذوات الأذناب ـ دليلان بارعان على كرويّة الأرض ـ الكُلَف على وجه الشمس ـ كلمة اعتذار (ص ١٨٥) .

** موقف ابن خلدون من الدين ومن القضايا الدينية : مقدّمة ابن خلدون ـ الفواصل الإيمانيّة (أجزاء من آيات في آخر كلّ فصل) ـ الله (صلته بالعالم الطبيعي وبالعالم الانساني) ـ خلق الانسان ـ الإلهام واستجمام العقل ـ علم الناس من الله ـ طبقات الناس ـ التنجيم ـ الجفر ـ الملائكة والشياطين ـ تأريخ الأديان والمذاهب ـ نقد نظريّة العبرانيّين لسبب لون السواد في البشر ـ اليهوديّة ـ النصرانية ـ الدين عموماً ـ النُّبُوّة ـ البادية والعُمران ـ القرآن الكريم وطريقة تعليمه في المشرق وفي المغرب ـ تفسير القرآن ـ الفخر بالدين وبالإسلام خاصّة ـ المذاهب الاسلامية والشخصيّات الاسلامية ـ الإمامة عند الشيعة ـ الفُتيا والمذاهب ـ العرب واللغة العربية والاسلام ـ صلة اللغة العربية بالدين ـ نطاق العقل في العالم الانساني ـ الشرع والعِلل (الأسباب الطبيعيّة) ـ القضاء والقدر وتأثير الكواكب ـ موقف ابن خلدون من الأشعريّة ـ علم الكلام ـ الفلسفة النظريّة (المطلقة : فلسفة ما بعد الطبيعة) ـ الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون ـ المعجزة وخرق العوائد ـ خلاصة (ص ٢٢٤) .

** تعليق الدكتور بشير الداعوق على فصل « العلم في العصر الأموي » ص ٧٣ ـ ٧٩ (ص ٢٨١) .

* الفهرس الهجائي (ص ٢٧٧) .

العلم واللغة

(كلمتي في آفتتاح الدورة السابعة والأربعين لمجمع اللغة العربية في القاهرة نيابة عن الأعضاء من خارج مصر(*))

لِقاء في كلِّ عام يُتيحه مجمع اللغة العربية لأعضائه من جميع أقطارهم لا يتخلّف عنه إلا من شَغَلَه مُهِمٌّ من أمره خارجٌ عن طَوْقه ، ذلك لأنّ هذا الآجتماعَ يمثِّلُ الوَحْدة الفكرية بين أبناء هذه اللغة الشريفة لغةِ القُرآن الكريم : ﴿ إنا أنزَلْناه قُرآناً عَربيّاً لعلَّكم تَعقِلون ﴾ .

وشاء المجمع أن يختارَ موضوعاً عامّاً لهذه الدورة فوقع آختيارُه على لغة العِلم ، لغةِ الإنسانية التي لا تتبدّل معانيها بآختلاف الحروف ولا بآفتراق الكَلِمات ولا بتعارُضِ الجُمَل ، ذلك لأنّ البشر لا يتفاهمون بالألفاظ وحدَها ؛ إذ التّفاهُمُ بين الأفراد أو بين الجماعات الصغيرة أو بين الجماعات الكبيرة لا يكون بالألفاظ وحدَها ، بل يكون أيضاً بتبدّل أساريرِ الوجه وبتحرُّكِ العَيْنين في المَحْجِرين وبتردُّدِ الأنفاس في الصدور . ورُبّما قال المتخاطِبانِ كلاماً لا يدُلّ على نِيّاتهما ، ثم دلّتْ على نِيّاتهما أنفاسُهما المتردِّدة في صَدْرَيْهِما .

في عام ١٩٥١ أُصِبْتُ بآلتهاب حادٍّ في الحَنجرة ففرض الطبيب علي صَوْماً عنِ الكلام مَداه عِشرون يوماً . ولقد كنت في أثناء تلك الأيام العِشرين ، أعجب من حالي : كنت أفهم كلام الذي يخاطبني وأنا صامِتٌ أكثرَ مما كنت أفهم عنه يومَ كنا

(*) يوم الاثنين في الثامن عشر من شهر ربيع الأوّل ١٤٠١ (٢٣/ ٢/ ١٩٨١م) .

نقول كلاماً ونجادل فيما نقول . فوَقَرَ في نفسي ، منذ ذلك الحين ، أنّ على المُتخاطبَيْنِ أن يَصْمِتا قليلاً بينَ الحين والحين حتى يستطيعَ كُلّ واحدٍ منهما أنْ يفهَمَ ما يقول صاحبُه .

وليس من الضَّروريِّ أن يتكلمَ البشر لُغةً واحدةً حتى يفهمَ بعضُهُم عن بعضٍ . وهذا يرُدُّنا إلى الموضوع العام الذي آختاره المجمعُ لهذه الدورة : لُغةِ العِلم .

يمرّ بي في أثناء تدريسِ تاريخ العلوم عند العرب أمثلةٌ رائعةٌ على هذه القاعدة الجليلة :

كنتُ مُنذ أيامٍ أشرَحُ المُعادلةَ الرِّياضية التي وصلَتْ إلينا من أحْمسّو . وفي أيام أحْمسّو لم يكنِ العقلُ الإنسانيُّ قد وصلَ بعدُ إلى ذلك الفَرْقِ بين الطّريقة التّركيبية والطّريقة التّحليلية في البرهان الرِّياضي : أيْ بينَ الجبرِ والهندسة . ولما آستَوْفَيْتُ الشَّرحَ الضَّروريَّ لهذه المُعادلة ممّا يحتاجُ إليه طُلّابي في المرحلة الثانوية ثم أرَدتُ الانتقالَ إلى ما بعدَها، رفعَ طالبٌ يده فأذِنْتُ له بالكلام ، فقال: أليستْ هذه نظريةَ فيثاغورس ؟ قلت : بَلى هي أساسُ نظرية فيثاغورس ، وهي أيضاً أساسُ نظرية السُّلَّمِ التي عَمِلَ عليها الآشوريون ـ وذلك أنّ المربعَ المنصوبَ على وَتَرِ المُثلَّث القائمِ الزاويةِ يُساوي مجموعَ المُربَّعَيْنِ المنصوبَيْنِ على ضِلْعيه .

لقد فكّر أحمسّو المِصْري بلغةٍ نِصفُها أعْرابيٌّ ونصفها غيرُ أعرابيّ . ثم فكرَ فيثاغورس بلغةٍ بعضُها إغريقيّ وبعضُها غيْر إغريقيٍّ ، كما فكّر المهندسُ الآشوريُّ بلغة جانب منها أَعرابيٌّ والجانبُ الآخر منها سومريّ . ومَعَ هذا فقدِ آلتقى هؤلاء الثلاثةُ في التفكير الواضحِ برُغْم أنّهم كانوا يتكلّمون لغاتٍ مختلفات . أفكانَ لهم عُذرٌ لو أنهم كانوا يتكلّمون لغةً واحدةً ثمّ اختلفوا في التفكير ؟

إخواني : لقد طالتْ هذه الكَلِمةُ لأنّ لُغةَ العلم قد أنْستني لغةَ المجتمع . ولغةُ العلم أحقُّ بالتقدُّمِ على لغة المُجتمع ، لأنَّ المجتمعَ يجعل الألفاظَ حواجزَ بين المعاني . من ذلك مثلاً أن يطرَبَ الناسُ إذا سَمِعوا أننا آتونَ إلى هنا من المشرق ومن المغرب . ولكنْ أينَ مَشْرِقُ الأرض وأينَ مَغرِبُها ؟ إن القاهرةَ تقَعُ في الشّرق بالإضافة

إلى تُونِسَ ، ثم هي في الوقت نفسِه في الغرب بالإضافة إلى بَغدادَ . وكلّ بُقعة على هذه الأرض شرقٌ من أحدِ جانِبَيْها وغربٌ من جانِبِها الآخَر .

وإذا كان تاريخُ الأمم إنّما هو تاريخ حَضارتها ـ أو تاريخ قِسْطِها من الحضارة ، على الأصحّ ـ فإن اللغة العربيةَ مَجْلى حضارتِنا . ولم يُتَحْ لِلُغَةٍ غيرها أن تكونَ مِثلَها في تاريخ الحضارة ، ولا أستثني اللُغة اليونانيةَ واللغةَ اللاتينية ، فإنهما لُغتانِ ماتَتا في الأُمّتَيْنِ اللَّتَيْنِ تكَلّمتاهُما . أمّا اللُّغة العَربية فلا تزالُ لُغةَ الّذين تكلّموها في فجر تاريخِهم ثم أصبحتْ لُغةً لِشُعوبٍ كثيرةٍ . ولا يزالُ أمرُها جارياً على ذلك إلى اليوم .

وأنا الآتي من لُبنانَ يُؤلِمُني أنْ أقولَ : إن اللُّغة العربية تخوضُ عندنا اليومَ حرباً عَواناً . ففي الراديو وفي التلفزيونِ عندَنا لا نَجِدُ الفُصحى إلا في نَشرات الأخبار وفي عدد من الأحاديث الوَقورة مما يستمعُ إليه قِلّةٌ من الناس . أما برامجُ التَّرفيهِ التي تَصِلُ إلى الكَثْرة من المُستمعين فإنها تُذاع بغير اللغة الفُصحى .

وأدْعَى من هذا كُلّهِ إلى الأسى البالغِ أن الأخبارَ التي تُذاعُ من عددٍ من المَحطّات الأجنبيةِ أفصحُ ألفاظاً وأقومُ تركيباً وأصحُّ إعراباً مما أسْمَعُه عندَنا في نَشَرات الأخبار .

في هذا العاصفِ الاجتماعي والسياسيِّ تَتَجلّى لنا المكانةُ التي يجب أن تكونَ لِمَجامعِ اللُّغة عندَنا وتبرُز الحاجة المُلِحّة إلى حماية لُغَتِنا من الأعاصيرِ الهابّةِ عليها من الشّرق ومن الغرب . فعسى أن يَقِفَ إلى جانبِ القادرين على حِمايةِ اللغة العربية بآرائهم أولئك القادرون على حِمايتها بأيْديهم ، فإن الله يَزَعُ(*) بالسُّلطان ما لا يَزَعُ بالقُرآن .

والسلام عليكم .

(*) يزع (يمنع عن العمل السيّء) بالسلطان (بالحاكم الذي يَمْلِكُ العِقَابَ في الدنيا) .

لغة العلم(*)

هذا موضوع نحتاج إلى معالجته ، ذلك لأنّ البحوثَ العلمية تتّسع الآن في العالم العربيّ ، ولا بُدَّ من أداةٍ صالحة لمُعالجة هذه البحوث .

وأريدُ أن أستميحَ إخوانيَ في المجمع عُذراً لأقول لهم : ليس هنالك لغةٌ للعلم ولغةٌ للأدب وثالثةٌ للاقتصاد ورابعة للشِّعر خاصةً . هذا إذا نحن لم نَقْصِدِ المُصطلحاتِ ؛ لأنّ « الألفاظَ » وحدَها لا تُنشىء اللغة ، وإنما يُنشىء اللغة تراكيبُ النَّحو فيها ثم وُجوه البَيان والبَلاغة . وسأبدأ بعددٍ من الآيات الكريمة التي عالجتِ السَّرْد التاريخيَّ والتعبيرَ الوُجدانيّ والتقريرَ العلميّ الطبيعي والتفريع الاقتصاديّ . وسنرى أنّ اللغة الواحدة قد جاءتْ بالأساليبِ المُختلفةِ على دَرَجة واحدةٍ من الوُضوح ومن الأثرِ النفسيّ .

ـ في الوصف التاريخيِّ (٩ : ٢٥ ـ ٢٨ ، التوبة) :

﴿ لقد نَصَرَكُمُ اللَّهُ في مَواطِنَ كثيرةٍ . ويومَ حُنَينٍ إذْ أَعْجَبَتْكُم كَثْرَتُكُم فلم تُغْنِ عنكم شَيئاً ، وضاقتْ عَلَيْكُمُ الأرضُ بما رَحُبَتْ . ثم وَلَّيْتُمْ مُدبِرينَ . ثم أنزَلَ اللَّهُ سكينتَهُ على رَسولِهِ وعلى المُؤمنينَ وأنْزَلَ جُنوداً لم تَرَوْها ؛ وعَذَّبَ الذين كَفروا ، وذلك جزاءُ الكافرين . ثم يتوبُ اللَّهُ من بعدِ ذلك على من يشاءُ ، واللَّهُ غفورٌ رحيم ﴾(1) .

(*) ألقي هذا البحث في الجلسة الثامنة من جلسات مؤتمر الدورة السابعة والأربعين (جلسة الثلاثاء ١٩ من ربيع الآخر ١٤٠١هـ ، الموافق ٢٤ من شباط/ فبراير ١٩٨١م) في مجمع اللغة العربية بالقاهرة .

(١) حُنين غزوة (شوّال ، سنة ٨هـ) بعد فتح مكّة ـ رجع بعدها المسلمون من مكّة منصورين مسرورين (ومغرورين بانتصارهم وبكثرة عددهم) . رَحُب : اتّسع .

- في التصوير الوُجداني (٧٦ : ٥ وما بعدها ، سورة الإنسان) :

﴿ إنّ الأبرارَ يشرَبونَ من كأسٍ كان مِزاجُها كافوراً . عيناً يشرَبُ بها عِبادُ اللَّه يُفجِّرونها تفجيراً . يُوفُونَ بالنَّذْرِ ويخافون يوماً كان شَرُّه مُستطيراً . ويُطْعِمون الطعامَ على حُبّه مِسكيناً ويتيمـاً وأسيراً . إنّمـا نُطْعِمُكم لِـوَجْهِ اللَّه لا نُـريدُ منكم جَـزاءً ولا شُكوراً . إنا نخافُ من رَبِّنا يوماً عبَوساً قَمْطَريراً ﴾[1] .

- في التقرير العِلميِّ الرِّياضيِّ والطَّبيعيِّ (٣٦ : ٣٣ - ٤٠ سورة يس) :

﴿وآيةٌ[2] لَهُمُ الأرضُ المَيْتةُ أحيَيْناها وأخرَجْنا منها حَبّاً فمنه يأكُلون. وجعلنا فيها جنّاتٍ من نخيلٍ وأعنابٍ وفجّرْنا فيها من العُيون ، لِيأكُلوا من ثَمَرِه وما عَمِلَتْه أيديهِمْ . أفلا يَشْكُرون ؟ سُبْحانَ الذي خَلَق الأزواجَ كُلَّها مِمّا تُنبِتُ الأرضُ ومن أنفُسِهم وممّا لا يعلَمون . وآيةٌ لهم الليلُ نسلَخُ منه النهارَ فإذا هم مُظلِمون . والشمسُ تجري لِمُسْتَقَرٍّ لها ، ذلك تقديرُ العزيز العليم . والقمرَ قدّرْناهُ مَنازِلَ حتى عاد كالعُرجون القديم[3] . لا الشَّمسُ ينبغي لهـا أن تـدرِكَ القمـرَ ولا الليـلُ سـابقُ النهـارِ ، وكُـلٌّ في فَلَك يسبَحون ﴾ .

- التفريع العَدَديُّ في الاقتصاد (٤ : ١١ وما بعدها ، سورة النساء) :

﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ في أولادِكم للذَّكَرِ مثلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ . فإن كُنَّ نِساءً فوقَ آثنتَيْنِ فلَهُنّ ثُلُثا ما تَرَك . وإن كانتْ واحدةً فلها النِّصف . ولأبَوَيْه لكُلِّ واحدٍ منهما السُّدُسُ مما تَرَكَ إن كانَ له وَلَدٌ . فإنْ لم يكُنْ له وَلَدٌ ، وَوَرِثَهُ أبواهُ ، فلأُمِّهِ الثُّلُثُ . فإن كان له إخوةٌ فلأمهَ السُّدُسُ من بعدِ وَصيَّةٍ يُوصي بها أو دَيْنٍ . آباؤ كُم وأبناؤ كُم لا تَدْرون أيُّهم

---

(١) الأبرار جمع برّ (بالفتح) : المطيع لله . كان شرّه مستطيراً : واسعاً منتشراً (يصيب أناساً كثيرين) . قمطرير : شديد .

(٢) آية : علامة ، دلالة .

(٣) كان القدماء يقسمون مدار القمر حول الأرض منازل (محطّات ، أقساماً) تتبدّل فيها أوجهه (يكون هلالاً ثمّ ربعاً ثمّ بدراً ممتلئاً ، ثمّ يعود فيصغر شيئاً فشيئاً). العرجون : عود الشماريخ . والشماريخ : أغصان دقيقة (رفيعة) تكون عليها حبّات البلح . إنّ العرجون يكون في أوّل الأمر أخضر ناضراً مستقيماً ثمّ إنّه يصفرّ وينحل ويتقوّس .

أقربُ لكُمْ نَفْعاً ، فريضةً من اللّه . إن اللّهَ كان عليماً حكيماً ﴾[1] .

ـ التبويب القانوني (٥ : ١ وما بعدها ، سورة المائدة) :

﴿ يا أيُّها الذين آمنوا أوْفـوا بالعُقود[2] ، أُحِلَّتْ لكم بَهيمةُ الأنعام إلاّ مـا يُتلى عَلَيْكُمْ غيرَ مُحِليّ الصَّيدِ وأنتُم حُرُمٌ ، إنّ اللّهَ يحكُم ما يُريدُ . يا أيُّها الذين آمنوا لا تُحِلّوا شَعائرَ اللّه ، ولا الشّهرَ الحَرامَ ، ولا الهَـدْيَ ، ولا القلائـدَ ، ولا آمّينَ البيتَ الحرامَ يبتَغون فضلاً من رَبِّهم ورِضوانـاً[3] . وإذا حَلَلْتُمْ فاَصطادوا . ولا يَجْرِمَنَّكُم شَنَـآنُ قومٍ أن صدّوكم عنِ المَسجدِ الحـرامِ أن تَعْتَـدوا[4] ، وتَعـاوَنـوا على البِـرِّ والتّقوى ، ولا تعَاونَوا على الإثْمِ والعُدوان ، واتّقـوا اللّه . إنّ اللّهَ شديـدُ العِقاب . حُـرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ والـدَّمُ ولحمُ الخِنزيـرِ وما أُهِـلَّ لغيـرِ اللّهِ بـه[5] ، والمُنْخَنِقَـةُ

---

(١) يحسن أن نلاحظ هنا أن هذه الجملة في معظمها كأنّها معادلات حسابيّة .

(٢) العقود : العهود (المعقودة بينكم وبين الناس) ، الوعود بدفع ديون أو بالقيام بأعمال معيّنة .

(٣) بهيمة الانعام: الحيوانات المأكولة (كالدجاج والغنم والبقر) . الاّ ما يتلى عليكم (ما عدا التي حرّم عليكم أكلها من هذه الأنعام في أحوال معيّنة) : غير محلّي الصيد (لا يجوز لكم أن تصطادوا شيئاً من حيوان البرّ وحيوان البحر وانتم حُرُمٌ: (وانتم لابسون ثياب الإحرام بنيّة الحجّ) . الشعائر جمع شعيرة : أمر من أمور الدين . ـ لا تحلّوا شعائر الله : لا تفعلوا خلاف ما أوصـاكم به الله . من هـذه الشعائر تحريم الصيد في أثناء القيام بفروض الحجّ، ومنها القتال (الحرب) في الشهر الحرام (الأشهر الحرم : ذو القَعدة وذو الحِجّة والمُحَرَّم ورجب) ولا الهَدْي (لا يجوز لكم السطو أو الغزو او الاستيلاء على الهَدْي أي الحيوانات التي يسوقها الحجّاج لذبحها أضحيات في الحجّ) . القلائد جمع قلادة وهي رباط يوضع في أعناق الحيوانات للدلالة على أنّها مسوقة إلى الحجّ (هذه ، من باب أولى) لا يجوز سلبها ، لأنّها تحمل علامـة واضحة للغـاية المقصـودة منها : لتكـون أضحية في الحـجّ . ـ ولا آمّين (قاصدين) البيت الحرام (الكعبة للحجّ) ، وكذلـك لا يجوز لكم أن تهـاجموا (تقـاتلوا ، تغزوا ، تسلبوا) الذاهبين الى الحجّ .

(٤) وإذا حلَلْتم (خلعتم ثياب الإحرام بعد انتهائكم من القيام بجميع مناسك الحجّ) فاصـطادوا (إذ يحلّ لكم حينئذ أن تصطادوا في البحر وفي البرّ) . ولا يجرمنّكم (لا يحملكم) شنآن (بغض) قوم (قوم آخرين) أنْ صدّوكم (أي كانوا قد صدّوكم من قبل عن القيام بالحجّ) أن تعتدوا . . . . (لا تحاولوا أن تعتدوا على قوم بحجّة أنّ هؤلاء القوم قد كانوا لكم من قبل أعداء) .

(٥) ما أُهِلّ لغير الله به (ما ذبح ليكون تقرّباً إلى الأصنام) .

المنخنقة : الحيوان الذي مات خنقاً . الموقوذة : الحيوان الذي مات من الضرب . المتردّية : الحيوان الذي مات بعد سقوطه من مكان عال . والنطيحة : الحيوان الذي مات في أثناء نطاحه معَ حيوان آخر . =

والمَوْقوذة والمُتَرَدِّيَةُ والنَّطيحةُ وما أكَلَ السَّبُعُ إلا ما ذَكَّيْتُم ، وما ذُبِحَ على النُّصُبِ ، وأن تَسْتَقْسِموا بالأزلام[1] . ذلكُمْ فِسْقٌ[2]. اليومَ يَئِسَ الذين كَفَروا من دينكُم ، فلا تَخْشَوْهُمْ واَخْشَوْنِ ؛ اليومَ أكْمَلْتُ لكُم دينَكُم وأتْمَمْتُ عَلَيْكُم نِعمتي ورَضِيتُ لَكُمُ الإسلامَ ديناً . فَمَنِ آضْطُرّ في مَخْمَصةٍ غيرَ مُتَجانِفٍ لِإثْمٍ فإنّ[3] اللّه غفور رحيم ﴾ .

* * *

هذه الآيات الكريمة في مَوْضوعاتٍ مختلفة ، وقد جاءتْ كُلُّها في سَبْكٍ واحد واضحٍ بَيِّنٍ بليغ . والقُرّاءُ المعاصرون لنا يَتْلونها كُلَّها بأحكامِ التجويد[4] ، ورُبّما رَفَعوا بها طَبَقاتِ أصواتِهم أو أجْرَوْها في ألحانهم فلا يَخْتلِف في ذلك كُلّهِ قولُه تعالى : ﴿ لا الشمسُ يَنبغي لها أن تُدرِكَ القمرَ ولا الليلُ سابقُ النهار ﴾ .

من قوله تعالى : ﴿ ودانيةً عليهم ظِلالُها وذُلِّلتْ قُطوفُها تَذْليلا ﴾[5] ، على بُعدِ ما بَيْنَ المَوْضوعَيْنِ .

وأعتقدُ أن علماءَ البلاغة قد وَقَفوا أمام هذه الظاهرة اللغوية (المَوْضوعاتِ

= وما أكل السَّبُع (الحيوان المفترس) : إذا افترس سبع (أسد أو ذئب أو ضبع) بهيمة وأكل بعضها فماتت ، لا يجوز أكل ما بقي منها . الاّ ما ذكّيتم (بالذال أخت الدال) : ما أدركتم قبل أن يموت ثمّ ذبحتموه بالطريقة الشرعية .

(١) ما ذبح على النصب (جمع نصاب : الصنم) : ما ذبح ليكون أضحية للأصنام . وأن تستقموا بالأزلام (جمع زلم ـ بفتح ففتح ـ عود صغير) : لا تلجأوا في فصل أموركم بالاحتكام الى «ألعاب القمار» (مثال ذلك : يوضع في كيس أعواد مختلفة الألوان . ثمّ يقول أحد المختلفين : أنا أكون على حقّ إذا خرج بيدي عود من لون معيّن ، ثمّ يمدّ يده الى ذلك الكيس (من غير أن ينظر فيه) ، أو يمدّ شخص آخر يده الى ذلك الكيس ، ويخرج منه عوداً واحداً ، فيخسر إنسان حقّه أو يكسب حقّاً ليس له بناء على ذلك الاتّفاق الفاسد .

(٢) فسق : خروج عن طاعة الله .

(٣) المخمصة : الجوع . متجانف (مائل) لإثم : وهو يقصد أن يخالف أمر الله .

(٤) التجويد : احكام قراءة القرآن بأداء الحروف على القواعد المألوفة في اللغة العربيّة .

(٥) ٧٦ : ١٤ ، سورة الإنسان ـ ودانية عليهم ظلالها .... : إنّ تلك الأشجار تظلّلهم بأغصانها من حرّ الشمس ثمّ تتدلّى من أغصانها أثمار يستطيع الرجل أن يقطفها بيده بلا مشقّة .

المختلفةِ في اللغة الواحدة) فعرَّفوا البلاغة بأنها « مُوافَقَة الكلام لِمُقْتضى الحال »[1] .

* * *

وبعدُ ، فإنّي أوَدّ أنْ أُعالج هذا الموضوع : « لُغَةَ العِلم » مِن آختباري الشّخصيّ في التأليف في تاريخ العُلوم وفي تدريس تاريخِ العُلوم في المدرسة الثانوية وفي الجامعة . فلَعلّي لو تناولتُ هذا الموضوع تناوُلاً عامّاً شاملاً لتَكَرَّرَتِ الجوانبُ الواحدةُ في هذه الدَّورة[2] .

* أولُ ما نَحتاجُ إليه عند التأليف في العِلم وعند تدريس العلم إنّما هو الوُضوح . ويَغيبُ الوُضوحُ أحياناً من كُتُبِ العلم بجهل العلم : لما دخَل تاريخُ العُلوم عندَ العرب في مِنهاج البكالوريا اللُّبنانية ونَشَرْتُ كِتابي « تاريخَ العلوم عند العرب » ـ وكان قد مَضى عَلَيَّ في العمل على وَضْعِهِ خمسةَ عَشَرَ عاماً ـ أسرَعَ بِضعةُ نفرٍ إلى وضعِ كتبٍ وَجيزةٍ أو مبسوطةٍ في الموضوع آنتهازاً للفُرصة . وفي كتابي جُملة طويلةٌ أُوجِزها فيما يلي : تنبّه الخوارزميُّ للكَميّات التَّخَيّلية . . . وقد عَلّقَ مُصطفى مُشَرّفة ومُحمد مُرسي أحمدَ[3] على ذلك فقالا[4] : « تنّبه الخوارزميُّ للحالة التي يستحيلُ فيها إيجادُ قيمةٍ حقيقيةٍ للمجهول فقال : إن المسألةَ تكون في مثل هذه الحالة مستحيلة . وقد بَقِيَ هذا آسمَها بين علماءِ الرّياضيات إلى أواخرِ القرنِ الثامنَ عَشَرَ عندَما بدأ البحثُ في الكَميّات التخَيّلية » .

أخذَ نفرٌ من المؤلفين والمُدرّسين هذه الجملةَ وآختصروها في أربعِ كلماتٍ

---

(١) البلاغة أن تعبّر عن كلّ حال (أو معنى مقصود) بالألفاظ التي تجعل تلك الأحوال او المعاني واضحة للسامعين .

(٢) الدورة هنا: المؤتمر السنوي المعقود في سنة (١٤٠١للهجرة = ١٩٨١م) لمجمع اللغة العربية في القاهرة .

(٣) علي مصطفى مشرّفة (ت ١٣٦٩هـ = ١٩٥٠م) ومحمّد مرسي أحمد (ت ١٤٠٥هـ = مطلع ١٩٨٥م) من علماء الرياضيّات في مصر .

(٤) كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي (في المقدّمة) .

هي : « عَرَفَ الخوارزميُّ الأعدادَ التَخَيُّلية » . وهـذا طبعاً خـطأ يحملُ عليـه الجهلُ بالعُلوم الرياضية .

* وإلى جانب الوُضوح في لغة العلم تأتي الدِّقّة. نحن نستطيع أن نأتيَ إلى قصائدَ لأمرىء القيس وللمُتنبي ولأحمدَ شـوقي فنختارُ من كُـلِّ قصيدةٍ أبيـاتاً تَقِـلُّ أو تكثُـر ، أو نقرأ الكَلِمـةَ فيها على وَجْهَيْنِ أو أكثـرَ ثـم لا تبطُلُ الهِـزَّةُ التي تَبْعَثُها تلك القصائدُ في نفسِ القارىء . أمّا في العلم فإنّ الحاجة تقضي بأن نقرأ كُلَّ سطرٍ من كتب العلم وكُـلَّ كَلِمةٍ وكُـلَّ حرفٍ . ولا يجـوزُ في هذا البـاب أن ينسب أحـد إلى الطبيب عليّ بن العباس المجوسي[1] كتاباً يُسميه « الكتابَ المالِكيَّ »[2] بينمـا آسْمُ الكتاب « الكتابُ المَلَكيُّ » . لا شكَّ في أن قائلَ ذلك قد نَقَلَ آسْمَ ذلك الكتاب من مَرْجِعٍ أجنبيّ ولم يَرَهُ في أصلٍ عربيّ .

* وهنالك خطأ يقع فيه رِجال العلم عامةً، هو الإيجاز المُخِلّ. وذلك أنّ الرجلَ العالم يظُنّ أن جميعَ الناس يفهَمون حقائق العلم الذي هو آختصاصٌ له كمـا يفهَمُه هو. من أجل ذلك آستحالَ عدد كبيرٌ من كتب العلـم أحاجِيَ. غير أنّ هذا لا يمنَعُ، مثلاً ، من أن يكونَ كتابُ آبن الهَيْثم في البَصَريات أكثرَ وُضوحاً من كتاب الخوارزميّ في الجبر .

إن الجبـر مُقرَّرٌ في البكـالوريـا اللبنانيـة . وفي كُلِّ عـامٍ (منذ عـام ١٩٧٠) أَحْرِصُ على أنْ يقرأ الطُّلابُ عِندي مقاطعَ من كتاب الجبر والمُقابلة . ومَعَ أن هـذا الكتابَ مقررٌ في منهاج طُلّاب الرياضيات ، فإنَ طُلابَ الرِّيـاضيات أنفسَهم يَمُـرّون

---

(١) المشهور في اسم هذا الطبيب أنّه علي بن العبّاس المَجُوسيّ (بضمّ الجيم) أو آبن المجوسيّ . ولكنّ الدكتور محمود الجليلي (وهو طبيب عراقي واسع المعرفة بتاريخ الطبّ) قال لي (في أثنـاء اجتماع مجمع اللغة العربية في القاهرة في آذار ـ مارس ١٩٨٥ ـ أنّ عليّ بن العباس يلقّب بالمُجَوَّسيّ (بضمّ الميم وفتح الجيم وتشديد الواو) .

(٢) إنّ الذي أثبت « المالكيّ » مكان « الملكيّ » في آسم هذا الكتاب (في عدد من مؤلّفاته) أستاذ مدرّس وعضو في مجمع اللغة العربيّة وذو لقب علمي . وعمله هذه يدلّ على البحث في الأمور هَوْناً لا على جهل .

أحياناً بمقاطعَ لا يفهمون منها شيئاً . فإذا أنا أخذتُ الطبشورةَ وقُلتُ لواحدٍ من الطُّلّاب أن يُعيدَ قراءةَ ذلك المقطعِ عينِهِ بينما أطلُب من سائر الطُّلاب أن ينظُروا إلى اللوح الأسود ـ أو اللوح الأخضر على الأصحّ ؛ لأنّ الألواحَ اليومَ تُطلى باللون الأخضرِ القاتم ـ ثم أبدأ بتحويلِ كَلِماتِ القارىء إلى رُموزٍ وأرقامٍ تجلّتْ للطلاب قيمةُ ذلك المقطع الذي كان من قبلُ أُحْجِيَةً من الأحاجي .

وأحسَبُ أن الذين يَعْرِفون «حِرْزَ الأماني» للشاطبيّ(١) يُوافقونني على أنّ نفراً في العلماء يعتقدون أنهم ـ وهُمْ يوُجِزون القولَ على هذا المِنوالَ ـ يُسهِّلون العلمَ على الطُّلاب . ففي الألفية الشاطبية مثلاً ، في القِراءات من تلاوة القُرآن الكريم :

ومع كالجواب الباد حقّ جناهما وفي المهتد الاسرا وتحت أخو حلا
وفي نرتعي خلف زكا وجميعهم بالاثبات تحت النمل يهديني حلا

ولقد ذمّ آبنُ خَلدونٍ هذه الطريقةَ التي تجعَلُ العلم ـ بآختصارِ كُتُبِ العِلم ـ أحاجِيَ وألغازاً مُستغلقةً على الطلاب .

في عام ١٩٤٥ ظهرتِ الطبعة الأولى من كتابي « عبقرية العرب في العلم والفلسفة » . فقال لي صديقٌ إن فصْل المُثلّثات في كتابي أفضلُ من فَصْلِ المثلثات في كتاب قدري طوقان « تُراثِ العرب العِلْمي »(٢) . فقلت له أين أنا في الرّياضيات من قدري طوقان ؟! إنني آعتمدتُّ في كتابةِ هذا الفصل من كتابي على كتابِ قدري

(١) الامام أبو محمّد القاسم بن فيرُّه (بضم الراء المشدّدة) الشاطبيّ الأندلسيّ (ت ٥٩٠هـ = ١١٩٤م) هو عالم بالقراءات ، له « حرز الأماني ووجه التهاني » (وهي قصيدة في قراءات القرآن الكريم) . وهذه القصيدة تعرف باسم « الشاطبيّة » .

(٢) قدري حافظ طوقان من العلماء في الرياضيّات ، ولد في نابلس بفلسطين ، سنة ١٣٢٨ للهجرة (١٩١٠م) ، وتوفّي في بيروت في أثناء سفره إلى القاهرة لحضور دورة لمجمع اللغة العربية ، سنة ١٣٩١ للهجرة (١٩٧١ م) . له عدد من المؤلّفات في موضوعات من العلم ، وفي الرياضيّات خاصّة . من كتبه « تراث العرب العلمي » ، وهو أحاديث في نفر من علماء الرياضيّات والفلك . ولهذا الكتاب مقدّمة مفيدة قيّمة .

طوقان : أخذتُ الحقائقَ الأساسيةَ ثم عَرَضْتُها عَرْضاً واضحاً قدرَ الإمكانِ ، أي قدرَ إمكاني أنا .

* ومن الأمور المُهمّة في لُغةِ العلم وضعُ المُصطَلحات مُوحَّدةً : لا يجوزُ أن يُدلَّ المُصطلح الواحدُ على مدركَيْنِ ولا أن يكونَ للمَدرك الواحدِ مُصطَلحانِ أو أكثرُ .

للبيرونيِّ[1] نظرية أراد بها أن يُصَحِّحَ دعوى اليونانيين في آنقسام الخط المُنحني في كل قَوسٍ بالعَمود النازلِ عليها من مُنْتَصَفِها . ولما أخذتُ هذه النظريةَ في كتابي وَقَفْتُ أمامَ مشكلةِ رَسْمِ خطٍّ مُنْحَنٍ في قَوْسٍ (في جزءٍ من دائرة) : كيف نستطيعُ أن نَرْسِمَ خطّاً منحنياً في دائرة .

وبعد شيء من الجُهد عَرَفْتُ أن البِيرونيّ يَعني بالخطِّ المُنحني ما نَعْنيه نحن بالخطِّ المُنكسر .

وكان آبنُ الهيثمِ[2] أبرَعَ منا لمّا تكلّم على آنعطافِ الضَّوء (أو الضّوء، بالضّم، على الأصحّ) بينما نحنُ نقولُ « آنكسار النور » . إن انكسارَ النور أو الضوء حالةٌ خاصّةٌ تظهَرُ إذا آنتقلَ الضوءُ فجأةً من مَجالٍ إلى مجالٍ آخَرَ مُخالِفٍ للمجالِ الأول (من الهواءِ إلى الماءِ مثلاً) . ولكنّ كَلِمة « انكسارٍ » لا تَصِحُّ على مرورِ الضوء في الهواء ، لأنّ الضوء لا يمرّ في الهواء على سَمْتٍ مستقيمٍ ، ولكنْ في خطٍّ مُنحنٍ . أما كَلِمةُ « آنعطافٍ » فَتَصِحّ على آنتقال الضوء في المجالِ الواحدِ وعلى آنتقاله من مجالٍ إلى مجال .

لا شكَّ في أن المجامعَ العِلْميةَ تقوم بخدمة جليلةٍ في سَكّ المُصطَلحات ، وخصوصاً إذا آستطاعت أن تجعلَ تلك الصطلحاتِ مُوحَّدةً : لِكُلِّ مَدْرَكٍ مصطلحٌ لا غير . ولكنْ يحدث أحياناً تساهلٌ في إطلاقِ مُصطلحٍ واحد على مدركَيْنِ مُختلفين

---

(١) أبو الريحان محمّد بن أحمد البيروني (ت ٤٤٠هـ = ١٠٤٨م) فيلسوف ورياضيّ ومؤرّخ ومؤلّف مكثر ، له : الآثار الباقية عن القرون الخالية ـ القانون المسعودي ـ تحقيق ما للهند من مَقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ـ آستخراج الأوتار في الدائرة .

(٢) أبو عليّ محمّد بن الحسن بن الهيثم البصريّ (ت ٤٢٨هـ = ١٠٣٨م) عالم ورياضيّ مهندس ومن علماء الطبيعة البارزين ، وبراعته الكبرى في علم الضوء ، له كتاب « المناظر » (في البصريّات) .

في عِلمَيْنِ آثنينِ ، كقولنا : جِذرٌ (للجزء الذي يَغيبُ من النباتِ في الأرض) وجذرٌ (للعَدد المجهول في الجبر) .

وهذا الذي وقع فيه العرب في العصور الوُسطى قد وقعَ في مِثله الأوروبيون في العصر الحَديث ـ مَعَ قِلّةِ الوسائل التي كانت تُساعد على التَّثَبُّتِ بالأمس وكثرة هذه الوسائلِ اليومَ ـ فالإفرنسيّون يقولون « آزوت » لِمَا يقول له الإنكليز « نيتروجين » . ورمز عُنصر الصُّوديوم عِند الجميع « نـا » Na بينما كان الأصحَّ ، أنْ لو قُطِعَ لهذا العُنصر رمزٌ من لفظه . ولكنْ على هذا جرى الاتّفاق أو ـ كما نقول نحن العربَ ـ كذلك وَرَدَتْ (والمشهورُ : هكذا وردت) .

* وهنالك نفرٌ كثيرون يؤلّفون في العلم كما يؤلّفون في الأدب والشعر: يبدأ أحدُهم بترجمةٍ للأديب مملوءةٍ « قال فُلانٌ وقال فلانٌ » (وقد يكونُ القولانِ مُتَضادَّيْنِ ، فالمُتنبّي عندَ قومٍ هو سيِّدُ الشعراء ثم هو عند شيوخِ آبنِ خَلدونٍ لا يُعَدّ في الشّعراءِ أبداً . وهذا مقبولٌ على مَضَضٍ في الأدب ، ولكنه ليس مقبولاً في العلم) . ثم يمضي المترجمُ للأديب أو للشاعر أو لرجل السياسة بآستعراض آرائهِ المُختلفة ويُحاوِل أن يُوفِّقَ بينَ المُتناقضات منها ، أو بآستعراضِ آختلافِ آراء الناس فيه . وليس هذا من باب العِلم حينما نأتي إلى تَأْريخ العلم وإلى تقرير القواعد العلمية خاصّة . وما دام عندي قولٌ في وجهٍ من وجوه العِلم لابنِ سينا مثلاً ، فأنا أُلغي كُلَّ قولٍ لغيرِ آبنِ سينا في هذا البابِ من آراءِ آبن سينا . وإذا كان تَأْريخ العلم قريباً من تأريخ الأدب فإنّ تقريرَ العلم يختلفُ جِدّاً ، من تقريرِ الأدب .

آختلفَ نفرٌ من مؤرخي العلم في رسالة عُنوانها « الإكسير » ، أهِيَ من تأليفِ آبنِ سينا أم هي منحولةٌ ؟ وقد أطالَ بعضُهم في ذلك . هذا الاختلاف لا فائدةَ منه إلا في « تاريخ العلم » . أما في تقريرِ العلم فلا نَفْعَ منه البَتّةَ ، ما دامَ آبنُ سينا قد قال في كتابه « الشّفاء » قولاً واضحاً يُمكِنُ أن نُثْبِتَهُ على الوجه التالي : يرى آبن سينا أنّ لِكُلِّ مَعْدِنٍ طبائعَ خاصةً به ، فكُلّ مَعْدِنٍ من أجلِ ذلك ، نوعٌ قائم بنفسِه : فلا يجوز أن ينقلبَ مَعْدِنٌ ما مَعدِناً آخَرَ .

أمـا الجدالُ في العلم ، كمـا يجري في الفلسفـة وفي الفِقه ، وأمـا تخـريـج الأقوال ، كما يقال في اللغة والنحـو ، وأما تسـويغُ الآراء ، كمـا يُقال في السيـاسة والآقتصاد ، فتلك ليست من لغة العلم . إن لغة العلم تَقْصِدُ إلى حقائقِ الأمور ، ولا تَجِبُ العنايةُ بالشكل إلاّ في سبيل توضيح الحقيقةِ العلمية .

عنـد هذه الكَلِمـةِ تناولتُ من مكتبتي ومِنْ رفّ العلوم أولَ كتـابٍ وقعتْ عليـه يدي . ثم فتحتُ هذا الكتابَ كما اتفق فوَجَدتُ الأسـطرَ الأولى على الصّفحة ١١٤ وهي التالية :

« هذه الثقافاتُ التي ذَكَرنا ، من فارسيةٍ وهِنديةٍ ويونانية وعربية ، ومن يهـوديةٍ ونَصْرانية وإسلام (قالَ : إسلامْ ، ولم يقل : إسلامية) ، اْلتقَتْ كُلُّها في العراق في العصر الذي نؤرخه . ولكنّ كُلّ ثقافة في أوّل أمرها كانت تشُقُّ لِنَفْسِها جدولاً خاصّاً بها يمتازُ بلَونه وطعمه ، ثم لم تَلْبَثْ إلا قليلاً حتى تلاقَتْ وكوّنَتْ نهراً عظيماً تصُبُّ فيه جداولُ مختلفةُ الألوان والطُّعوم ، مختلفةُ العناصر » .

مما يُؤسَفُ له أن نفراً كثيرين من كُتّابِنا يَتْبَعون هذا الأسلوبَ فيما يكتبون . هذا النَّصُّ لا يدُلُّ على شيءٍ مُعيَّن . ومَعَ أنه عندي غيرُ صالحٍ ، فإنّه يصلُحُ ـ على قَلَمِ مثلِ هذا المؤلِّفِ ـ في كتاب عن الثقافة الهِندية أو الثقافة الفَرنسية أو الثقافة الزَّنجية في أيامِنا .

إن لغة العلم هي في التعبير الدّقيق الواضـح ؛ ووضعُ المُصـطلحاتِ العلميـة ضَروريٌّ في جعل التعبير عنِ وجوهِ العلم المختلفةِ يُؤدّي إلى التفريق الصحيح بين وجوه العلم ثم يعبّر تعبيراً واضحاً عن كل وجه من تلك الوجوه .

ولغة العلم تحتاجُ إلى مَنْطِق ، والمنطق هو التّوالي الصحيح لحدوث الأشياء أو سَبْقُ الأسبابِ على النتائج ونسبة الفروع إلى الأصول . في بعضِ كتب تاريخ العِلم هذه الجملة : « وما نادى به لامـاركُ[١] لم يُغفله آبنُ خلدونٍ » . أنا أعلم أن كـاتبَ

(١) لعلّه جان ـ بابتيست لامارك (ت ١٨٢٩م) ، عالم نباتي تكلّم في التطوّر . له مذهب معروف باسمه .

هذه الجُملة يعرف أنْ لامارِكَ قد جاء بعد آبنِ خَلدونٍ بأكثرَ من أربعةِ قُرونٍ ، ولكنّ جُمْلته لا تدُلُّ على ذلك . كان يجب أن يقولَ ، مثلاً : « وما نادى به لامارِكُ قد ذَكَرَه آبنُ خَلدونٍ . . . أو لم يكن قد أغْفَلَه ابنُ خلدون . . . أو قد عَـرَفه آبنُ خلدون من قبلُ » إلى غير ذلك من التعابيرِ الدّالّةِ على سِياقِ التاريخ .

حينمـا أكتب كتابـاً لا يجوز لي أن أفْـرِضَ أنّ كُلَّ قـارىء لِكتـابي يحفَظُ في ذاكرته ـ والطُّلاب من القُراء خاصّة ـ أن روجرَ بايكـون كان بعـدَ آبنِ الهيثم وأن آبنَ رشد كان قبل ألبرت الكبير . إن اللّغة العلمية ـ أو الشرط العلمي في التأليف ـ يُوجِبُ عليّ أنا أن أعبِّرَ في هذا الباب تعبيـراً يدُلُّ على أن أحـدَهما كـان قبلَ الآخـر ، وأن المتأخِّرَ منهمـا قد أخَـذَ عنِ المتقدّم ، وإلاّ فمـا الفرقُ بين كتـابٍ في تاريـخ العلم وكِتابٍ فيه ألفاظٌ يقال إنها شِعر حديث ؟

لعل نفراً من إخواني ينتظر أن أنتهيَ من كـلامي حتى يسألَني عن قـولي الذي سَبَقَ في مطلع هذا المقال : كيف يجوزُ أن نقولَ إنّ للعلم وللشعر لُغةً واحدة ؟

وجـوابي هو أن الألفـاظَ والتراكيب واحـدةٌ ، ولكنّ التعبير البـلاغي : مُوافَقَـة الكلامَ لِمُقتضى الحال هو الذي يَفْصِلُ بين اللُّغَتَيْنِ أو بين التعبيرَيْنِ أوِ الأسلوبَيْنِ على الأصحّ .

حينما قال أبو الطَّيِّبِ المُتنبّي عن نفسِه وعن الغَواني :

يتـرشّفْـنَ مـن فـمـي رَشَـفـاتٍ هُـنّ فـيـه حَـلاوةُ الـتّـوحـيـدِ

فسواءٌ علينا أفَهِمْنـا لفظَ « التَّوحيـد » دالاًّ على وَحْدانيـةِ اللّه أو على نَوْعٍ من التّمر ، فالمُتنبّي كان في هذا البيتِ شاعراً لا يُعبِّرُ عن مَدركٍ ما تعبيراً دقيقاً أو واضحاً أو صحيحاً . ذلك لأنّ المتنبّي قد قال بعد ذلك :

يـا سَـاقِيَّ ، أخَمْـرٌ في كُؤوسِكُمـا أم فـي كُؤوسِكمـا هَـمٌّ وتَسْهـيـدُ ؟
أصَخْـرَة أنَـا ، مـا لي لا تُحـرِّكُني هـذي المُدامُ ولا تلك الأغـاريـد ؟

نحن نَعْـرِفُ جميعـاً أن هـذين حُكمـانِ جـاءا من عَهـدين مُختلفَيْنِ في حياةِ

المتنبي . ولكنّ المتنبي هنا كان شاعراً أيضاً . فالمتنبي ـ فيما نعلَمُ ـ لم يكُن يشرَبُ الخمر . كان بالإمكان أن نقبلَ البيتَيْنِ الأخيرَيْنِ من أبي نُواسٍ أو من آبنِ الرُّوميّ أو من بشّارٍ . أما المُتنبّي فليس له في هذين البيتين سوى خَيالِ شاعرٍ .

ولكن لما قال المُتنبّي عن زَمانه ومَكانِه :

فـي كُـلِّ أرضٍ وَطِئـتُـهـا أُمَـمٌ تُـرعـى بـعـبـدٍ كـأنّـهـا غَـنَـمُ

ثم درسنا نحن الزمنَ الذي عاش فيه المتنبي فربما وَجَدْناه مُبالغاً ، ولكنْ لم نجده كاذباً .

إن صِفةَ العلم ليست وقفاً على جوانبِ المعرفة الإنسانية في عالم الأعداد وعالم الطبيعة . إن صِفة العلم يمكن أن تُطلَقَ على كُلِّ فرعٍ من فروع المعرفة الإنسانية إذا سَلَكَ الإنسانُ في بحثه مسلَكَ الدِّقة والوُضوح والمَنْطِق .

إنني قد جئتُ بموضوعي على هذا الوجهِ ـ وهُوَ وجهٌ صحيحٌ ، بلا ريبٍ ـ كيلا يَجِدَ نفرٌ من الشعراء والأدباء ثُغْرةً من الاختلاف بين لغة العلم ولغة الأدب فيتّخذوا من ذلك حُجّة لينفُذوا بها من تلك الثُّغرة إلى وضع رِواياتٍ أو نظمِ قصائدَ تُخالِفُ الخُلُقَ والعِلم وتُفسِدُ مَنْطِقَ التاريخ وتُبَطِلُ الوازِعَ الاجتماعيَّ في زمنٍ نحن فيه في حاجةٍ إلى أن نَعْقِدَ هُدنةً طويلةً مَعَ الشعر والرِّواية اللّذَيْنِ هُما من بابٍ ليس للعلم فيه مدخَلٌ .

الألفاظ الخمسة في نطاق المعرفة الانسانية ومضات من الفكر الانساني(*)

في المعرفة الإنسانية خمسُ طَبَقاتٍ تتدرّج صعوداً من الظّنّ فالرّأيِ فالعلم فاليقين فالحقّ . والمعرفة [تعريفات الجرجاني ٢٣٦](١) « إدراك الشيء على ما هو عليه . وهو (أي الادراك) مسبوق بِنِسْيان » ـ فالإنسان يَعرِف الأشياء والأمور بعد أن يكون جاهلاً بها . وربّما نَسِيَ الإنسان شيئاً بعد أن يكون قد عَرَفه . في القرآن الكريم ﴿ سَيُرِيكُمْ آياتِه فَتَعْرِفونَها ﴾ (٢٧ : ٩٣ . سورة النمل) ثم ﴿ يَعْرِفون نِعمةَ الله ثم يُنكِرونها ﴾ (١٦ : ٨٣ . سورة النحل) .

أما الألفاظ الخمسة فهي التي تَلي (مبسوطةً معَ الشواهِد والأمثلة ما أمكَنَ) :

* الظّنّ : هو آلاعتقاد الراجح مَعَ آحتمال النّقيض . . . أو هو أحدُ طَرَفَي الشّكّ بصِفة الرُّجحان [التعريفات ١٤٩] . وفي القرآن الكريم شواهدُ كثيرةٌ على ذلك منها : ﴿ مَا لَهُمْ بِهِ من علمٍ إلاّ آتباعَ الظّنّ ﴾ (٤ : ١٥٧ . النساء) ـ ﴿ إن الظّنَّ لا يُغني من الحقِّ شيئاً ﴾ (١٠ : ٣٦ . يونس . راجع ٥٣ : ٢٨ . النجم) ـ ﴿ إن بعض الظّنِّ إثْمٌ ﴾ (٤٩ : ١٢ . الحُجُراتِ) الخ . فمن المعرفة بالظّنّ أنّ الماء يتحول تُراباً ثم يتحولُ الترابُ ماءً أو هواءً أو ناراً . كما زَعَم ثاليسُ المَلَطيُّ اليونانيّ (٦٢٤ ـ ٥٤٥ ق . م .) . وكذلك ظنّ ثاليسُ أنّ الأرض لوح سابح على الماء (كأنّ الماءَ ليسَ جُزءاً من الأرض) .

(*) مجلة الباحث (بيروت) السنة الثانية ـ العدد الخامس ، نيسان ١٩٨٠ .

(١) مكتبة لبنان (بيروت) ١٩٦٩ ـ بالتصوير .

* الرأيُ : هو النظر في الأمور الغامضة لآستجلاء حقيقتِها وصِحّة مَعرِفتها . ومن هذا تنشأ النّظريات المختلفةُ في العلم والفلسفة والآجتماع وغير ذلك . ومَع أنّ الرأي أعلى في سُلَّم المعرفةِ من الظّنّ ، فإن الرأيَ يَظَلّ أمراً شخصياً مُحتاجاً إلى الأدِلّة . ففي القرآن الكريم : ﴿ أَفَمَنْ زُيِّنَ له سوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَناً ﴾ (٣٥ : ٨ . فاطر) ـ ﴿ ما أُرِيكُمْ إلاّ ما أرَى ﴾ (٤٠ : ٢٩ . غافر) .

لما أبصرَ أرسطو النُّجومَ تتحركُ أَحَبَّ أن يَعْرِفَ سببَ حَرَكتها . وكان يُبْصِرُ الأجسام الحيّة وحدَها تتحرك . وأن الأجسام المَيْتة لا تتحرَّك (حَرَكَةَ ذاتية من نفسها) فأنتَجَ أرسطو رأياً أو وضَعَ نظريةً هي أنّ للنُّجوم نُفوساً . ولكنْ من أينَ جاءت هذه النفوس إلى النجوم ؟ فوضع أرسطو نظرية ثانيةً هي أن هذه النجومَ مساكنُ للآلِهة . هاتان النّظريّتانِ لم تثبُتا عند طلب البُرهان . أما النظريةُ القائلة بأنّ زوايا المُثلثِ مُسَاويةٌ لزاوِيَتَيْنِ قائِمَتَيْنِ . فإنها تثبُت بالبُرهان . ولكنّ هذا البُرهانَ يَجِب أن يتعلّمَه كُلُّ فردٍ بنفسِه .

* العلم : يختلف العلم من المعرفة في أن المعرفة تكون بعد جهل ثم يُمكن أن تُنسى . أمّا العلم فهو المعرفة التي إذا حَصَلَ العلم بها فإنها لا تُنسى بعدَ ذلك في العادة . ففي « التعريفات » (١٦٠ ـ ١٦١) : العلم هو الآعتقاد الجازمُ المُطابِق للواقعِ . وحُصولُ صورةِ الشيءِ في العقل . . . ونَقيضُه الجهلُ .

المعرفة تتناولُ تفاصيلَ مفردةً . ليس من الضّروريِّ أن يكونَ لها نَسَقٌ مُعَيَّنٌ أو نِطاق جَامع . ويُسمى الإنسانُ عارفاً (في الفلسفة . لا في التصوُّف) إذا عَرَف عدداً من حقائق الآجتماع الانسانيّ أو من حقائق الطبيعيات أو من حقائق اللغة . ولكن لا نُسمّيه عالماً إلا إذا كان له منهجٌ يَعرِف به هذه الحقائقَ ثم أصبحَ العلم بها عنده ـ كما يقولُ آبنُ خَلدونٍ ـ مَلَكةً فيه . والملكة في العلم هي أن « تعرف » الصواب (وتعلم الصواب من الخطأ) آبتداءً من غير محاولةٍ لذلك : هي أن تُصبحَ الاصابةُ فيك عادةً لا تستطيعُ مُخالفَتها لو أردتَّ ذلك . كما قال المتنبي :

وكِلْمةٍ في طريقٍ خِفتُ أُعْرِبُها   فَيُهْتَدَىٰ لي فلَمْ أَقدِرْ على اللَّحَنِ

وآستعـراض الآيات المتعلقـةِ بالعلم . في القـرآن الكريم . يشمَـل كلَّ هـذه المعاني ثم يزيد في الشُّمول . فالمفروض أن يكون العلم في نفسه مُطلَقاً لا نسبيّاً . بخِلاف العالمين (بكسر اللام : العلماء) الذين يكـونون على دَرَجـات مختلفة من الإحاطة بالعلم ويكونون طَبَقاتٍ بعضُها فوق بعض ، فمن المَدْرَك المُطلَق في العلم قوله تعالى : ﴿ ها أنتم هؤلاء حاجَجْتُم فيما لكم به علمٌ فَلِمَ تُحاجّون فيما ليس لكم به عِلم ﴾ (٣ : ٦٦ . آل عمران) ـ ﴿ وإنه لَذو علمٍ لِما علّمناه ، ولكنّ أكثرَ الناس لا يعلَمون ﴾ (١٢ : ٦٨ . يوسف) ـ ﴿ يـا أَبَتِ . إنّي قد جـاءني من العِلم ما لم يَـأتِكَ ﴾ (١٩ : ٤٣ . مـريم) . ومن مَـدرَك تَـطْبيق البشـر في العلم (أي جعلهم طَبَقاتٍ بعضها فـوق بعض) : ﴿ ذلك مبلَغُهم من العلم ﴾ (٥٣ : ٣٠ . النجم) ـ ﴿ يـرفَـعُ اللهُ الـذين آمنـوا منكم والـذين أُوتـوا العلمَ دَرَجـاتٍ ﴾ (٥٨ : ١١ . المجادلة) ـ ﴿ نَرفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ نشاء . وفـوقَ كُلّ ذي عِلمٍ عليم ﴾ (١٢ : ٧٦ . يوسف) .

والعلم بِخلاف المعرفة أيضاً يمكن أن يُنسى كُلُّه إذا دخلت على العقل آفةٌ من خـرف أو جنون : ﴿ ومنكم من يُـرَدُّ إلى أرذَلِ العُمُر لكيـلا يعلمَ بعدَ علمٍ شيئـاً ﴾ (١٢ : ٧٠ . يوسف : ٢٢ : ٥ . الحج) . ونحن نُشـاهد في المَصَحّـات العقلية أفراداً إذا جَلَست إلى أحَدِهم حدّثك بـأنواعٍ من المعـارف المفردة تلقيـك في شك عظيم في سبب وجوده حيث هو ؛ فإذا جاء الأمر الى منهج في القول أو إلى ربط بين تلك المعارف المفردة أدركت حينئذ أن ذلك الرجل ليس من العقلاء .

* اليقين : هو العلم الذي لا شـك معه ثم اعتقـاد الشيء مـطابقـاً للواقـع مَـعَ آستحالة أن يكون على خلاف ذلك (وهو نقيض الجهل ونقيض الظن ونقيض المعرفة المفردة التي تأتي عادة من تقليد الآخـرين ، ثم هو نقيض الشك أيضاً) . واليقين . فوق ذلك كله . اطمئنان القلب (الاطمئنان عامة) إلى ما يعلمه الانسان [راجع في جميع هذه المعاني « التعريفات » ٢٨٠] .

وأحسن تفصيـلاً وتـأكيـداً من ذلـك كُلِّه قـول الامـام أبي حـامـدٍ الغـزّالي (ت ٥٠٥ هـ = ١١١١ م) في « المنقذ من الضلال » :

« . . . إن العلم اليقينيّ هو الذي ينكشف فيه المعلوم آنكشافاً لا يبقى مَعَه ريب ولا يقارنه (يقاربه ؟) إمكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ؛ بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً في ذلك المعلوم لليقين مقارنةً لو تحدّى بإظهار بطلانه ـ مثلاً ـ مَنْ يقلب الحجرَ ذهباً والعصا حيّة لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً [؟ أو إنكاراً] . فإني إذا علمت أن العَشْرة أكثر من الثلاثة (ثم) قال لي قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقَلَبها . وشاهدتُ ذلك منه ، لم أشكَّ بسببه في معرفتي . ولم يحصُل لي منه إلّا التعجب من . . . قدرته عليه . فأما الشك فيما علمته فلا . ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقّنه هذا النوعَ من اليقين . فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه . وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني » [ص ٨ ـ ٩] .

أما الشواهد على ذلك من القرآن الكريم فمنها: ﴿إن نظن إلا ظناً وما نحن بمُسْتَيْقِنين ﴾ [٤٥ : ٣٢ . الجاثية] ـ ﴿ ربنا ، أبصرنا وسَمِعنا . فآرْجِعْنا نعملْ صالحاً . إنا موقنون ﴾ (٣٢ : ١٢ . السجدة) ـ ﴿ ما لهم به من علم إلّا آتباعَ الظنّ . وما قتلوه يقيناً ﴾ (٤ : ١٥٧ . النساء) .

ـ ﴿ كلا . لو تعلمون علم اليقين لَتَرَوُنَّ الجحيم ثم لَتَرَوُنَّها عينَ اليقين ﴾ (١٠٢ : ٥ ـ ٧ . التكاثر) ـ ﴿ وإنه لحق اليقين ﴾ (٦٩ : ٥١ . الحاقة) ـ ﴿ إن هذا لهو حقُّ اليقين ﴾ (٥٦ : ٩٥ . الواقعة) .

وجاء لفظ « اليقين » . في القرآن الكريم . بمعنى الموت . وليس بعد الموت شيء أدل على يقين : ﴿ وكنا نُكذّب بيوم الدين (يوم القيامة) حتى أتانا اليقين ﴾ (٧٤ : ٤٧ . المدثر) ـ ﴿ واعبد ربك حتى يأتِيَك اليقين ﴾ (١٥ : ٩٩ . الحجر) . وأخذ آبن طُفيل (ت ٥٨١ هـ = ١١٨٥ م) هذا اللفظ (اليقين) بذلك المعنى (الموت) في ختام رسالته « قصة حي بن يقظان » :

« . . . وعلم هو (حيّ بن يقظان) وصاحبُه أسألُ أن هذه الطائفة

المريدة القاصرة (جمهور الناس الآخذين بظاهر الشريعة) لا نجاة لها إلّا بهذه الطريق (بالتمسك بما تؤمر بـه من الأعمال على ظـاهر تلك الأعمال) . وأنها إذا رُفعت عنه إلى يَفاع الاستبصـار (إلى النظر في حقائق الأمور) آختلّ ما هي عليه (من الاطمئنان الشكليّ) ولم يمكن أن تلحق بدرجة السعداء (العالمين المفكـرين) وتذبـذبتْ وآنتكست وساءت عاقبتها . وإن هي دامت على ما هي عليه (من العمل بأشكال العبادات) حتى يوافِيَهـا اليقين. فازتْ بالأمن . . . فودّعـاهم وآنفصلا عنهم . وتلطّفا في العودة إلى جزيرتهمـا . . . . وطلبُ حيٍّ بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذي كان قد طلبه أولاً حتى عاد إليه . واقتدى به أسال حتى قرب منـه أو كاد . وعبـدا الله بتلك الجزيـرة حتى أتاهمـا اليقين » [ص ١٣٩ - ١٤٠] .

* الحق : والحق خلاف الباطل ثم هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره . والحق يكـون في الأقوال والأفعـال والعقائـد والشرائـع . بينمـا « الصـدق » (مثـلاً) يتعلق بالأقوال وحدها (وأما الأفعال فـلا يمكن أن يكون فيهـا كَذِب لأنهـا تقع على أوجـه معينة) . فالحق إذن ، هو الواقع الثابت الذي لا يحتمل التأويل ولا يمكن أن يُدرَك على خلاف ما هو عليه لأنه مشاهـد بالحس أو قـائم بالعقـل [راجع « التعـريفات » ٩٤] .

وإذا نحن رَجَعنا إلى القرآن الكريم وجدنا فيه جميع هذه المعاني :

(١) الحق بيِّن (ظـاهر . واضـح) بنفسه : ﴿ سنُـريهم آياتِنـا في الآفـاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهمُ الحق ﴾ (٤١ : ٥٣ . فصلت) - ﴿ من بعـد مـا تبين لهم الحق ﴾ (٢ : ١٩ . البقـرة) - ﴿ إنه لحق مثـل ما أنكم تَنْـطِقون ﴾ (٥١ : ٢٣ . الذاريات) - ﴿ الآن حصحص (ظهر) الحق ﴾ (١٢ : ٥١ . يوسف) - الخ .

(٢) حق الأمرُ: وجب: ﴿ ففسقوا فيهـا فحق عَلَيْهِمُ العذاب ﴾ (١٧ : ١٦ . الإسـراء) - ﴿ أفمن حقّت عليـه كَلِمـة العـذاب . أفـأنت تُنقـذ من في النـار ؟ ﴾

(٣٩ : ١٩ . الزمر) - ﴿ لقد حقّ القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون ﴾ (٣٦ : ٧ . يس) .

(٣) الحق نقيض الباطل : ﴿ ليُحِقّ الحقُّ ويبطل الباطل ﴾ (٨ : ٨ . الأنفال) - ﴿ ولا تَلْبِسوا الحق بالباطل ﴾ (٢ : ٤٢ . البقرة) - ﴿ ويجادل الذين كفروا بالباطل ليَدحَضوا به الحقَ ﴾ (١٨ : ٥٦ . الكهف) - ﴿ وقلْ : جاء الحق وزهق (زال) الباطل ﴾ (١٧ : ١٨ . الإسراء) .

(٤) والحق نقيض الضلال : ﴿ فماذا بعد الحق إلا الضلال ﴾ ؟ (١٠ : ٣٢ . يونس) .

(٥) والحق نقيض الظن : ﴿ يظنون بالله غير الحق ﴾ (٣ : ١٥٤ . آل عمران) - ﴿ إن الظن لا يغْني من الحق شيئاً ﴾ (١٠ : ٣٦ . يونس ثم ٥٣ : ٢٨ . النجم) .

(٦) والحق تأكيد اليقين الذي لا يُطلَب عليه برهان ولا دليل : ﴿ وإنه لحق اليقين ﴾ (٦٩ : ٥١ . الحاقة) - ﴿ إنّ هذا لهو حق اليقين ﴾ (٥٦ : ٩٥ . الواقعة) .

* * *

وربما قال بعضهم أو قال نفر آخَرون : هنالك ألفاظ أخرى تدخل في نطاق المعرفة . هنالك مثل تلك الألفاظ . ولكنها ألفاظ لا تدخل في نطاق المعرفة الإنسانية المألوفة . هنالك الوهم أوالتوهم والإلهام والوحي . وهنالك البصر والحس بأنواعه . ولكن هذه أيضاً لا مدخل لها في شيء مما قصدنا إليه . ومَع ذلك فلا ضرر من مس هذه الألفاظ الأخرى مساً رفيقاً .

** التوهم هو المعرفة الناقصة التي لا دخل للعقل بها (وسأورد مثلاً من اختباري) : منذ مدة كنت أستشهد ببيت شعر مشهور هو :

خذ ما رأيتَ. ودعْ شيئاً سمعت به؛ في طلعة البدر ما يُغنيك عن زُحَلِ

وقد كنت في تلك المدة أنشده لنفسي أو أستشهد به أمام آخرين على أنه

للطغرائي (ت ٥١٣ هـ = ١١٢٠ م) على أنه لائق جداً برائعة الطغرائي : « أصالة الرأي صانتني عن الخطل » ومن بحرها وعلى رويها ثم هو ألصق بموضوعها .

ثم عَرَفتُ (في قصة طويلة) أن البيت هذا للمتنبي . ومن الغريب (في لآتفاق) وليس في أنواع المعرفة ، أنني رجعت عند ذلك إلى نسختي من ديوان المتنبي فوجدت أنني كنت قد أعطيت لطلابي وظيفة في النقد الأدبي من قصيدة المتنبي : « أجاب دمعي . وما الداعي سوى طلل » . وكان في مجموع الأبيات التي أعطَيتُها (وهي مؤشر عليها في الديوان) هذا البيت : « خذ ما رأيت . . . . » .

إن نسبتي هذا البيت إلى الطغرائي كان من باب التوهم لا من باب المعرفة الإنسانية المألوفة .

وهنالك الإلهام . وهو ما يقع في القلب . . . وهو يدعو إلى العمل من غير طلب استدلال بآية ولا نظر في حجة . والإلهام ليس حجة عند العلماء . ولكنه حجة عند الصوفية (التعريفات ٣٥) . وبما أن الإلهام ليس عاماً في البشر ولا هو جار في هؤلاء النفر من البشر أنفسهم (أي المتصوفين) على قاعدة ما . فإنه لا يدخل في النطاق الذي اخترناه .

ثم هنالك الوحي أيضاً . إنه خاص بنفر مختارين من البشر هم أنبياء الله . فلا يدخل الوحي . إذن . في سبل المعرفة العامة في الناس .

* * *

بعد هذا الكلام في الألفاظ التي نسقت التفكير الإنساني في سلم التدرج الواضح أحب أن أنتقل إلى إيراد ومضات من شعاع ذلك الفكر . وسأقتصر من العصر الذي سبق الإسلام على ما نعرفه باسم الفلسفة اليونانية غير متعرض كثيراً للعلم الذي يجب أن يستقل بمقال خاص . ثم إن اقتصاري هنا على العصر اليوناني ليس معناه أن اليونان قد كانوا وحدَهم رجال الفكر الإنساني . ولا أن هذه الومضات التي سأقتصر عليها لم تكن هي نفسها ـ أو لم يكن عدد منها ـ من نتاج القدماء من المصريين والبابليين والهنود والصينيين . بل لأن اليونانيين أخذوا جانباً كبيراً من العلم

والفلسفة ، كما قال نفر من اليونانيين أنفسهم ، عن غيرهم من الشعوب التي كانت معاصرة لهم ثم نظموا هذه المعارف وهذبوها ووهبوها للإنسانية . هذا بينما كانت تلك الشعوب القديمة حاشا اليونان من قبل والعرب في الإسلام من بعد . قد كتموا علومهم في صدور كهنتهم وبين جدران هياكلهم . فلما انقرض كهنة تلك الشعوب انقرضت بانقراضهم علومهم وفلسفاتهم .

وإليك الآن هذه الومضات منسوبة إلى من نسبت إليه في تاريخ الفكر الإنساني :

ـ ثاليس الملطي (عاش نحو ثمانين عاماً من ٦٢٤ إلى ٥٤٥ ق . م .) : جعل الرياضيات من أسس الفكر الإنساني (في مقابل التعليل الخرافي الذي كان سائداً في أيامه لتفسير مظاهر هذا الوجود) .

ـ أنا كسيمندروس (عاش نحو خمسة وستين عاماً من ٦١٠ إلى ٥٤٦ ق . م .) : قال أن العنصر الذي يتألف منه الوجود « أصل » لا صفة خاصة له (في مقابل ما كان ثاليس قد ذكره من أن جميع الموجودات في هذا الوجود مؤلفة من عنصر الماء . والماء ـ كما نعلم ـ ليس عنصراً) . ثم فطن أنا كسيمندروس إلى أن هذه النجوم التي ترى فوقنا في قبة السماء ليست ذات بعد واحد عنا (وعلى ذلك ليس القمر وليست الشمس أكبر الأجرام السماوية التي نشاهدها تتحرك فوق رؤوسنا) . ثم تكلم على النظام الشمسي وذكر أن نظامنا الشمسي هذا ليس الوحيد من نوعه في السماء . وذكر أيضاً أن الأرض سابحة في الفضاء . وكذلك تكلم على التطور النوعي : تدرج أشكال الحياة في الوجود .

ـ هيراقليطوس الأفسوسي (عاش نحو تسعين عاماً من ٥٣٥ إلى ٤٧٥ ق . م .) : نظر نظرة صحيحة إلى الخاصة والعامة . فليس لما يفعله العوام من الناس قيمة لأنهم لا يعرفون ما يفعلون . بل هم جهال يتبعون ما يقال لهم وتستهويهم الخيالات والخرافات . بذلك وضع هيراقليطوس أساس التطور الفكري للبشر في العقل الناضج وحدَه .

ـ فيثاغوراس (عاش نحو خمسة وثمانين عاماً من ٥٨٨ إلى ٥٠٣ ق . م .) : ذكر أن حقيقة الأجسام ليس بما فيها من أنواع المادة فقط . بل بما فيها من النسبة بين تلك المواد في تلك الأجسام . ولما تكلم فيثاغوراس (أو الفيثاغوريون) على علم العدد (خواص الأعداد) وعلى نسق الأعداد في جداول على أشكال مختلفة لم يكن هذا العمل ضرباً من العبث (بفتح ففتح : اللعب واللهو) وإنما كان ذلك إدراكاً للنسب الرياضية في الحياة . وإن كثيراً من الآلات الحاسبة الحديثة قائم على ذلك الإدراك الدقيق لصلات بعض الأعداد ببعض .

ـ إكسنوفانس (عاش نحو تسعين عاماً من ٥٧٠ إلى ٤٨٠ ق . م .) : قال بتنزيه الله . فالله لا شبيه له . وعقله محيط بكل شيء . ثم هو لا يوصف بأنه محدود أو بأنه غير محدود . ولا بأنه ساكن أو متحرك . . . وإن العامة ليخطئون إذ يظنون أن الآلهة (بحسب آعتقاد عوام الناس) يولدون . وأن لهؤلاء الآلهة ثياباً كثيابهم (ثياب العامة من الناس) وأصواتاً كأصواتهم وأشكالاً كأشكالهم . . . إن هؤلاء العامة يتخيلون الله على ما يعرفونه من أنفسهم وأحوالهم هم وبيئتهم . ولو أن الثيران والخيل والأسود كان لها أيدٍ وكانت تستطيع بتلك الأيدي صنعاً كالبشر لرسمت الثيران آلهتها على صورة الثيران ولرسمت الخيل آلهتها على صورة الخيل . ألا نرى الأحباش يقولون عن آلهتهم إنهم فطس الأنوف سود الألوان . بينما أهل ثراقية (شمالي اليونان) يذكرون أن آلهتهم زرق العيون حمر الشعر ؟

ـ انكساغوراس (عاش نحو ثمانين عاماً من ٤٩٩ إلى ٤٢٢ق . م .) : قال أن الشمس جسم حجري مشتعل (في مقابل اعتقاد قومه أن الشمس وسائر النجوم مساكن للآلهة . وأن لتلك النجوم نفوساً) . وقال أن في القمر سهولاً وجبالاً . . . وأن القمر يستمد ضوءه من الشمس .

ـ لويكوبوس (عاش نحو سبعين سنة من ٥٠٠ الى ٤٣٠ ق . م .) صاحب المذهب الذري تكلم عن الذرة أو الجزء الذي لا يتجزأ . قال : إن في الوجود نوعاً واحداً من المادة مؤلف من ذرات (أو كتل بسيطة) بالغة في الصغر لا يمكن أن

تنقسم أو تتجزأ . من هذا النوع الواحد من الذرات تتألف جميع الأجسام في عالمنا . ولكن على أشكال مختلفة : إن كل جسم يختلف من كـل جسم آخر بآختلاف عدد ذراته وباختلاف ترتيب تلك الذرات فيه . والذرة في نفسها لا خـاصة لهـا . بل هي تكتسب خواصها من اجتماعها مع غيرها في الأجسام المختلفة .

ـ أفلاطون (عاش نحو خمسة وسبعين عامـاً من ؟ ٤٢٧ إلى ٣٤٧ ق . م .) برزت قيمته في جانبين : في فلسفته المثالية التي أرادت أن ترفع البشر إلى مكانتهم الانسانية ثم في « الجدال المتسق » (الذي أصبح « علم المنطق » فيما بعد) .

ـ أرسطو (عاش نحو خمسة وستين عاماً من ٣٨٥ إلى ٣٢٢ ق . م .) : إنه مدون علم المنطق ومنظمه وواضع قواعده والخارج به من الجدل الشكلي إلى التفكير المنظم . ثم هو مصنف الفكر الانساني علومـاً : علم النفس . علم الحيوان . علم الطبيعة الخ . وكذلك خرج في السياسة عن الشكل الخيالي للحكـومة إلى الشكـل الـواقعي لها : إن شكـل الدولـة لا يعرف من الآسم الـذي يطلقـه عليهـا صـاحبهـا (ملكية . جمهورية . آستبدادية . أبوية . الخ) بل من الهدف الذي يريـد صاحب تلك الدولة أن يصل بالرعية إليه . فإذا قصد صاحب الـدولة من حكمـه النفع العـام (إتاحة أكبر قدر من الخير لأكبر جانب من الرعية) فحكمه صالح . وإذا هو استغل مدة حكمه في سبيل الوصول إلى مصالحه الشخصية . فإن حكمه يكون سيئاً فاسداً مهما يطلقْ عليه من الأسماء .

ثم مَرَّ بعد أرسطو ألف عام أو تزيد كـان ما يسمى تفلسفـاً في خلالهـا تفصيلاً لرأي (وجد عند أفلاطون في الأكثر) أو تشويهاً لرأي (جاء به أرسطو . في الأقل) . بعدئذ أشرق نور العقل على العالم من جديد لما جاء الاسلام وحمل المسلمون رسالة الفكر في سبيل الانسانية .

لن أبدأ في الاسلام بالخوارزمي واضع علم الجبر ولا بجابر بن حيان وأبي بكر الرازي مؤسس علم الكيمياء التجـريبية ولا بـابن الهيثم موجـد الطريقـة العلمية في البحث وصاحب علم المناظر (البصريات) . لأنني أردت في هذا المقال أن أقتصر

على الجانب النظري من تاريخ الفكر .

لا ننكر أن فلاسفة المشرق من أمثال إخوان الصفا والفارابي وآبن سينا قد صارعوا النظريات اليونانية في الفلسفة زماناً طويلاً . كانت فضيلة إخوان الصفا أنهم جمعوا لنا في رسائلهم أوجهاً من التفلسف القديم (في المشرق الوثني وفي الغرب الوثني) من كتب ضاعت . فرسائل إخوان الصفا صورة لجانب كبير من التفكير الانساني الذي كان قد ظل حياً إلى أواسط القرن الرابع للهجرة (العاشر للميلاد) .

ومع أن الفارابي حاول أن يتملص من الفكرة السياسية الضيقة التي كان أفلاطون قد جاء بها لما قصر أفلاطون المدينة (الدولة) على بلدة واحدة سكانها يبدأون بأربعة آلاف ثم ينتهون بستة آلاف ، ومع أنه نظر في بناء مدينته إلى ما عرفه من زمنه (أيام آتساع الخلافة العباسية) ، فإنه ظل ينظر إلى الدولة نِظرة خيالية مثالية بعيدة عن المشاهَد في الاجتماع الانساني . وكذلك كان ابن سينا قد ناقض أفلاطون نفسه في نظرية المعرفة وفي هبوط النفس من الملأ الأعلى إلى أبدان البشر ، ولكنّه لم يحسم ذلك ولا هو تخلص من أثر أرسطو في أقسام النفس : نباتية وحيوانية وإنسانية .

من أجل ذلك نستطيع أن نقول إن الفلسفة النظرية في الاسلام لم تخط خطوات واضحة في القرون الأربعة الأولى لأسباب ليس هذا المقال مكاناً للتبسط فيها . ولكن القرن الخامس للهجرة كان بدء عهد الابتكار في الفلسفة الاسلامية .

نبدأ بابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ = ١٠٦٤م) .

معظم الدارسين يعالج نتاج ابن حزم على أنه فقيه وأديب ومؤرخ . ولكن القليلين منهم فقط هم الذين يدركون أنه عالم من الطراز الأول وأنه فيلسوف من الطبقة الأولى . ولعله هو أيضاً لم يَقصِدْ أن يكون عالماً أو فيلسوفاً . وفي الفلسفة عند ابن حزم نشير هنا إلى عبقريته في نظرية المعرفة .

مس فلاسفة اليونان نظرية المعرفة مساً خفيفاً . ولعل برمينيدس (٤٨٠ق . م .) كان أول من أشار إلى أن المعرفة تُنْتَجُ من ملاحظة التناقض في

صفات الأجسام . غير أن هذه النظرية جزئية جداً . هي جانب ضئيل من سبيل المعرفة الصحيحة . إن نظرية أفلاطون ـ وهي أن النفس لما كانت في الملأ الأعلى ، مجردة من المادة ، كانت مطلعة على جميع المثل (بضم فضم : صور الأشياء الأزلية) وأنها لما هبطت أو أهبطت إلى الأرض ثم دخلت في بدن بشري جعلت، كلما رأت شيئاً يشبه ما كانت قد رأته في عالمها الأول فتذكرته ـ خطأ لا مُسَوِّغ له . إن ابن حزم يأخذ بقول القرآن الكريم (١٦ : ٧٨ . سورة النحل) : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ﴾ . وهذا صحيح . فكيف تنشأ المعرفة في الانسان ؟ إنها كلها تنشأ من طريق الحواس من قرب (مباشرة في وقت الحس : النظر أو السمع . الخ) أو من بعد (بتذكر ما كانت قد عرَفته من قبل من طريق هذا الحس) . وهذا النوع الثاني (المعرفة من طريق الحس من بُعْدٍ هو الذي سماه ابن حزم « معرفة بالبداهة أو ببديهة العقل . يقصد ابن حزم أن ما نعتقد أننا نعرفه من طريق العقل (بالبداهة) كمعرفتنا أن خمسة مضروبة في خمسة مساويةلخمسة وعشرين ليس معرفة بالعقل ، بل هي معرفة راجعة في الأصل الى الحس المباشر ثم نسينا أننا تعلمنا ذلك ذات يوم (في أيام طفولتنا) فنظن الآن أننا نعرفه ببديهة العقل .

إن هذه المعرفة « الراجعة إلى الحس من بُعْدٍ » هي التي سماها الفيلسوف الألماني كانط (ت ١٨٠٤م = ١٢١٩هـ)« آبريوري آبوستوريوري » (القَبْليُّ البَعْديّ : البديهي بعد الاختبار) ، ولكن بعد ابن حزم بسبعة قرون ونصف قرن .

ثم يأتي الامام أبو حامد الغزّالي (ت ٥٠٥ هـ = ١١١١م) في المشرق. وكذلك يدرس الناس كتب الغزالي على أنه فقيه ومتكلم في الدرجة الأولى ، ثم على أنه متصوف (لأن تصوفه معتدل : عبادة تصحبها خشية صحيحة) . ثم إنهم يدرسون كتبه على أنه فيلسوف نظري مناهض للفلسفة وللفلاسفة . وقلّ منهم من يدرس كتبه لما فيها من أسس العلم الطبيعي . إن الغزالي هو الذي جعل الشك واليقين في موضعهما الصحيح من الفكر الانساني . إنه يخالف الشُّكّاكَ من اليونانيين الذين كانوا ينكرون حقائق الأشياء فيعيشون في الشك ثم يموتون لا يعلمون شيئاً .

لقد رأى الغزّالي أن سبل المعرفة في أيامه كانت ثلاثة : الرواية ـ الحس ـ العقل .

* إن القول بالرواية (بالنقل عن السابقين) لم يرضه : إذ لا دليل على صحته . ولأن الروايات تختلف والناس يصدقون منها أشياءَ متناقضة . والحس كان يكذب الرواية أحياناً .

* ثم لم يثبت الحس عنده على الاختبار : إن الحس لا يكشف عن حقائق الأمور . إن البصر أقوى الحواس . ثم هو يرى الظل ثابتاً لا يتحرك . وبعد مدة يدرك الانسان أن هذا الظل قدِ آنتقل من مكانه الأول . ومعرفة ذلك لم تَتِمَّ ، كما قال الغزالي ، بالحس المجرد بل بمعونة العقل . فإن العقل كان فوق الحس فكذب الحس (بنصب الحس) كما كان الحس من قبل قد كذب الرواية . فالعقل وحدَه ، إذن ، وهو فوق الحس ، هو المؤتمن في المعرفة .

هنا يعترض الحس ويقول الغزالي (المنقذ ١١ ـ ١٢) في شرح ذلك :

« فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً (بعد فقدان الثقة بالرواية) . فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات . كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة . والنفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد . والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً . فقالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ؟ وقد كنت واثقاً بي (بالمحسوسات) فجاء حاكم العقل فكذبني . ولولا حاكم العقل لكنت تستمرّ في تصديقي . فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخرَ إذا تجلّى كذب العقل في حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه . وعدم تجلي هذا الادراك لا يدل على استحالته » .

(يقصد الغزالي : إذا كنت لا تعلم أن في العالم اليوم شخصاً له سبع أصابع في كل يد من يديه الاثنتين ، فليس ذلك دليلاً على أن مثل هذا الشخص ذي الأصابع السبع غير موجود) .

هنا دخل الغزالي في الشك التام :

ـ كان قد صدق بالرواية .

ـ فجاء الحس فكذب الرواية. حينئذ شك (أنكر) الغزالي في الرواية وصدق الحس.

ـ ثم جاء العقل فكذب الحس . فشك الغزاليْ في الحس وصدق العقل .

ـ ثم عادت المحسوسات فشككت في العقل . فشك الغزالي في العقل .

فكيف السبيل إلى اليقين ، إذن ، بعد أن شك (أنكر) الغزالي السبل الثلاثة التي ألفها الناس في الوصول إلى المعرفة ؟

لم يعرف الغزالي كيف يَرجِعُ إلى المعرفة فبقي حائراً لا يدري ما يفعل .

وفي لحظة من لحظات تلك الحيْرة عاد الغزالي إلى اليقين الذي كـان له أولاً « بنور قذفه الله في قلبه » .

لعـل كثيرين من المفكـرين لا يوافقـون الغـزالي على هـذا البـرهـان الشكلي (والمصطنع أيضاً) في الوصول إلى المعرفة اليقينية . ولكن هؤلاء لا يستطيعون أن ينكروا على الغزالي براعته في سرد هذا الدليل لوصولـه إلى المعرفـة من سبيل غيـر جميع السبل التي كان قد شك فيها من قبل . إن الغزالي هنا واضح جداً .

* إنه لم يَرْجِعْ إلى اليقين بالرواية . وكيف يرجع إلى اليقين بالرواية وقد كان قد شك فيها من قبل ؟

* وكذلك لم يرجع إلى يقينه بالحس . وقد كان كذلك قد أنكر الحس من قبل .

* ثم هو لم يرجع إلى يقينه بالعقل . فإنه كان قد فقد ثقته بالعقل .

لم يكُن من المعقول أن يرجع إلى اليقين من طريق كان قد أنكره من قبل .

لقد رجع الغزالي إلى اليقين من طريق لم يكن يعرفه من قبل (وذلك من حيث الشكل المنطقي مقبول في الأدلة) .

وتتبدى لنا عبقرية الغزالي في الشك واليقين إذا نحن وازنّا بينه وبين القـديس أغسطينوس من قبل وديكارت من بعد .

نأتي الى القديس أغسطينوس . وحياته مختلفة جداً من حياة الامام الغزالي .

ولد الغزالي في بيت مسلم وفي رعاية أب صوفي الاتجاه . أما أغسطينوس فولد عام ٣٥٤ للميلاد في بلدة تاغاست القديمة (سوق الأهراس اليوم ، في المغرب الأوسط بالجزائر) من أم مسيحية وأب وثني ثم نشأ هو أيضاً وثنياً كما نشأ آبنه أيضاً على الوثنية . ويحرص كثيرون من الذين كتبوا في حياة أغسطينوس على أن يجعلوا آتجاهه إلى المسيحية (بتأثير من أمه) يبدأ باكراً في حياته . ولكن دراسة كتبه وآرائه تجعل الجملة الواردة في « تاريخ الفلسفة » الواسع الذي وضعه فريدريش أوبرفيك[1] : « . . . بقي إلى ما قبل وفاته بقليل متعلقاً بالدين القديم » أكثر آتساقاً في أحداث حياته وأكثر صلة بتطور أفكاره .

ولا نجد في آراء أغسطينوس هذا الوضوح الذي نراه عند الغزالي في القسم الأول من كتاب « المنقذ من الضلال » . إن أغسطينوس يظل إلى آخر خطواته في الحياة متأثراً بالمانوية التي تقسم الوجود خيراً وشراً ثم متأثراً بنظرية الإشراق عند فلوطين ومتأثراً بالرأي القائل بأن الايمان يقود الى المعرفة . ولم أجد في القليل الذي قرأته في غير لغة أغسطينوس ذلك الشك الفلسفي الذي نراه عند الغزالي . بل رأيت عنده حيرة لا سبيل إلى الخروج منها .

ويبدو أنني لست وحدي في هذه الحيرة مع أغسطينوس . فإن يوسف كرم - ومن المفروض أن يكون أكثر عناية بأغسطينوس وأكثر فهماً لآرائه مني - قد جاء في كتابه « تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط » (ص ٢٥ - ٢٨) بآراء لأغسطينوس هي :

« . . . فالفحص عن اليقين واجب التقديم على الفحص عن الوحي والمعجزات . ففي هذه المرحلة العقل سابق على الايمان ممهد له . يقنع (بضم الياء) بوجوب الايمان لا بموضوعه بحيث نقول : تعقل كي تؤمن . وللعقل مهمة بعد الايمان هي تفهم العقائد الدينية . وهنا الايمان سابق على التعقل معين عليه . فإنه يطهر القلب ويجعل العقل أقدر على البحث وأسرع قبولاً للحق بحيث نقول :

---

(١) Ueberweg (1928) 2:99

آمن كي تتعقل . . . . وينطبق هـذا القول على مضمـون الايمان كله ـ بما في ذلك وجود الله ـ فإن للخطوة الأولى في رأي أغسطينوس مخاطبة الأجمق الذي يقول في قلبه : ليس يوجد إله ، كما جاء في مفتتح المزمور الرابع عشر لداوود النبي[1] . وإقناعه بصدق الكتب المقدسة التي تعلم وجود الله حتى إذا ما فاز منه بالايمان بها (بالكتب المقدسة) شرع (هو) في بيان ما للايمان بالله من قيمة عقلية . . . . ».

إذا نحن قارنّا هذا القول لأغسطينوس بما قاله الغزالي فيما بعد من حيث وضوح التعبير واتساق المنهج ودقة المعنى وجدنا أن أغسطينوس كان فقيهاً متكلماً (لاهوتياً) أراد أن يدافع عن عقيدة تبنّاها بأدلة تمنّاها . أما الغزالي فكان في « الرحلة العقلية » التي عاد بعدها إلى اليقين فيلسوفاً عقلياً . كان الغزالي جريئاً حينما أنكر الرواية (أي العقيدة التي ورثها عن أبويه) حين أعلن بالقول :

« . . . . انحلّت عني رابطة التقليد وانكسرت عليّ العقائد الموروثة ـ على قرب عهد بسن الصبا ـ إذ رأيت صِبيانَ النصارى لا نشوء لهم إلا على التنصر . وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود . وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الاسلام . . . . . » .

أما أغسطينوس فإنه نشأ على الوثنية وظل متمسكاً بها . ثم لما انتقل إلى النصرانية (في أواخر عمره) لم يشأ أن يتركها وكان يعبر عن هذا (عن موقفه المسيحي) بألفاظ عاطفية قليلة الوضوح . لنأخذ مثلاً قوله (في الاعترافات . الفصل الثامن . الفقرة الحادية عشرة) :

« من منا يفهم الثالوث الأعظم ؟ ومع ذلك . فمن لا يتكلم فيه ؟ إذا كان ذلك فعلاً هو (؟ إذا كان ما يتكلمون عنه هو الثالوث فعلاً) . ويندر (في النفوس ـ في الناس) نفس ـ وهي تتكلم عنه ـ تعرف عما تتكلم . ثم هم يتجادلون ويجهدون . ومع ذلك فبغير السلام (الاطمئنان) لا يستطيع أحد أن يبصر الرؤية (أن يدرك ذلك الخيال) . أنا أتمنى على الناس أن يفكروا في هذه الثلاثة التي هي

(كذلك) في نفسها . هذه الثلاثة هي فعلاً (بالتأكيد) مختلفة جداً من الثالوث . وليس لي إلا أن أقول أين يمكن أن تظهر هذه . ثم هنالك يثبت ثم يشعر (كل انسان ؟) ما أبعدها (عن الثالوث) . والآن . ها هي ذي الثلاثة التي أقصدها بكلامي : الوجود والمعرفة والارادة. ذلك لأني أنا (موجود) وأعرف وأريد. أنا عالم ومريد: وأنا أعلم أني بنفسي موجود وأنني أريد : وأنا أريد أن أكون (موجوداً) وأن أعرف . ففي هذه الثلاثة . إذن . فَلْيُمَيِّزْ كل من يستطيع (أن يميز) ما أشد اجتماع تلك الحياة . ومع ذلك فهي حياة واحدة وعقل واحد ووجود واحد . ومع ذلك ، وفي النهاية ، ما أشد اجتماع هذه (الأشياء) المتفرقة . ثم مع ذلك هنالك فرق بينها . . . » .

لقد نقلت لك هذا النص (عن الانكليزية ـ لأنني لا أعرف اللاتينية) بإخلاص وبجهد أيضاً . وكل ما أريد أن أقوله بذلك هو أن الغزالي واضح التعبير . أما أغسطينوس هنا فليس كذلك. وعندي ـ وعند غيري أيضاً ـ قاعدة مقبولة هي: وضوح التعبير دليل على وضوح التفكير .

يبقى هنالك وصول أغسطينوس إلى اليقين ورجوع الغزالي إلى اليقين :

إن أغسطينوس ظل منذ بدء رحلته إلى اليقين ممسكاً بما أراد أن يعتقده (بعد انتقاله المتأخر من الوثنية إلى النصرانية) وكان يسوِّغ (يبرر) التقاليد التي انتقلت إليه مع اعتقاده الجديد . فالقديس أغسطينوس لم يترك اعتقاده الأول ولا هو شك فيه حتى يجوز لنا أن نقول إن أغسطينوس عالج شكه معالجة فلسفية أو أنه خرج من شكه خروجاً منطقياً . . هو يقول إنه كان دائماً عالماً بما يفعل ، واعياً لطريقة سلوكه ، مهتدياً بالتقاليد المروية (وليس في ذلك شيء من الشك) . ثم إنه لم يصل إلى خلاف ما كان فيه ولم يصل إلى ذلك بخلاف الطريقة المألوفة المتبعة في العادة عند أمثاله. غير أنه جاء بتناقض لم يكن مألوفاً (إذا نحن أقررنا يوسف كرم على ما قال) : عقل يسبق الايمان ثم إيمان يسبق العقل . فما أبعد الحكم من الفلسفة والمنطق إذا

كنا لا نستطيع الجزم فيما هو سبب للنتيجة أو ـ على الأصح ـ فيما هو سبب فاعل أو نتيجة مفعولة .

ومع هذا فإن من المفيد أن يدرس نفر من العرب كتب القديس أغسطينوس فإن دراستها تساعد على جلاء كثير من الغموض الذي يحيط بالموازنة بين نتاج الفكر العربي ونتاج الفكر الأوروبي .

* * *

ثم ننتقل إلى المفكر الفرنسي ديكارت (ت ١٦٥٠م = ١٠٦٠هـ) :

اشتهر ديكارت بكتابه « مقالة في الأسلوب » والذي يتعلق بالمنهج المنطقي في البحث الفلسفي . ويدور حول نظرية المعرفة . ويبدو أن ديكارت كان يعرف القديس أغسطينوس . ولكنه لم يعرف الغزالي الذي سبقه بخمسة قرون ونصف قرن . والجملة المشهورة في ختام القضية المنطقية التي أثارها ديكارت هي : « كوغيتو أرغو سوم »[1] (أنا أعلم . إذن . أنا موجود) . ولقد أخذ ديكارت هذه النتيجة من أغسطينوس (فقد مر معنا لأغسطينوس مثلها) . غير أن لديكارت مقدماتٍ أخرى هي : أنا أشك في هذه الورقة التي أكتب عليها وفي هذه الشمعة التي تضيء أمامي (أو قريباً من ذلك) . ولكني لا أشك في أني أشك .

ذلك استنتاج خاطىء . لأن الذي يعلم أنه يشك أو أنه لا يشك يكون عالماً واعياً ولا يكون شاكاً . ثم إن ديكارت قد عاد إلى المعرفة بشيء كان قد شك فيه من قبل . فهو في ذلك أدنى في مرتبة المنطق وفي سُلَّم الفكر من الغزالي الذي شك في أشياءَ ثم عاد إلى اليقين بوساطة شيء كان من قبل يجهله (ولم يفعل مثل القديس أغسطينوس أو مثل ديكارت اللذين وصلا بزعمهما إلى اليقين من طريق كانا من قبل قد أعلنا أنهما قد شكا فيه) .

---

(1) Cogito, ergo sum.

للغزالي - كما لكل مفكر آخر - حسنات وسيئات . ولكن للغزالي في نظرية المعرفة (من حيث المنطق الشكلي على الأقل) حسنة صحيحة هو فيها دون ابن حزم الأندلسي ولكن فوق جميع القدماء ثم فوق أغسطينوس وديكارت أيضاً . مع أن ديكارت جاء بعد عصر النهضة في أوروبة بينما الغزالي قد عاش على أطراف العصور المظلمة في أوروبة .

إن هذا النطاق من الفلسفة (نظرية المعرفة) يبدو عربياً خالصاً . ولو أني كنت أتناول الجانب العلمي من الثقافة الإنسانية في هذا المقال لتناولت ابن الهيثم ودللت على مكان العبقرية من آرائه في المعرفة الإنسانية . فعسى أن تَعْـرِضَ مناسبـة أفعل فيها ذلك .

جانب العلم
في شعر امرىء القيس

هذا البحث ألقِيَ في الدورة الثانية والخمسين لمجمع اللغة العربية في القاهرة (في ١٥/٣/١٩٨٦) . وقد جرّدته عند نشره في هذا الكتاب من مقدّمته التي كانت نقداً لنفر من الشارحين الذين لا يُلقون بالاً الى العلم إذا هم جاءوا الى دراسة اللغة والأدب .

* * *

. . . إذا نحن آستعرضنا شعر آمرِىء القيس وجدنا أن امرأ القيس كان مثقّفاً فيما يتعلّق بالآراء التي كان يُبديها وبالمعارف التي ينكشف ديوانه عنها .

يقول امرُؤ القيس في معلّقته يصف حصانه بالسُّرعة وبأن ذلك الحصان لا يتعب من الجري ، بل يزداد نشاطاً وسُرعة كلّما آزداد شوطُه طولاً :

مِكَرٍّ مِفَرٍّ مُقبلٍ مُدبرٍ معاً   كجُلمود صخرٍ حطّه السّيلُ من عَلِ
مِسَحٍّ إذا ما السابحاتُ على الوَنى   أثَرْنَ غُباراً بالكَديد المُركَّلِ

والتفسير الذي أعنيه أنّ هذا الحصان يكُرّ (يهجُم) ويَفِرّ (يَرْجِع) بعد هجومه ثمّ يُرى مُقبلاً ثمّ يُرى مُدبراً معاً (في أوقاتٍ قريبٍ بعضُها من بعض). وهذا الركض على هذا النَّمَط متعب أكثرَ من الركض في آستقامة واحدة . هذا بينما الخيل الأخرى تتعب ويُجهِدها الركض .

وهنا نأتي الى التشبيه « كجُلمود صخر حطّه السيل من عل » . لقد أراد « آمرُؤُ القيس أن يَضرِب لنا مثلاً على أن حصانه يزداد في ركضه سرعة كلّما طال المدى به

في الركض ، فأصاب لمّا أتى بمثل الصخر الهاوي من أعلى ، فانّ الجسم الذي يَهْوي من أعلى الى أسفلَ تزداد سرعته زيادة مُتَواليةً أو تتضاعف كلَّ سِتَّ عَشْرَةَ ثانيةً بنسبة هندسيّة : ١ ـ ٢ ـ ٤ ـ ٨ ـ ١٦ ـ ٣٢ الخ .

ربّما خطر في بال أحدكم أنّني أُقَوِّلُ آمرَأَ القيس ما لم يقُل أو ما لم يرِدْ أن يقول . فأقولُ أنّ امرأ القيس قد عَنى ذلك لأنّه كان يَعْرِف ذلك ، فقد قال يصف حصانه أيضاً :

على رَبِذٍ يزدادُ عفواً إذا جرى مِسَحٍّ حَثيثَ الركض والذَّألانِ

الربذ : السريع الجَرْيُ الواسع الخُطا . العفو : النّشاط والآرتياح الى الجري . حثيث الركض ، يقال : حثّه أي أعجله إعجالاً مُتّصلاً . حثيث الركض : موالي الجري . والذَّألان : مَشْي في سرعة وخِفّة وتَبختر .

وربّما قيل لي هذا بيت واحد من رواية الآحاد . فأعود إلى المعلّقة فأقرأ :

دَريرٍ كخُذروف الوليدِ أمرّه تتابُعُ كَفّيْه بخيطٍ مُوصَّلِ

فالدرير من دَرّ الفرسُ : عدا عَدْواً شديداً أو عدا عدْواً سهلاً متتابعاً . أما الخُذروف فقد جاء وصفه في الشروح خطأً . قالوا : الخُذروف عُويد مشقوقٌ في وَسَطه يُشدّ بخيط ويُدَوّر فيُسمع له حنين . ولكن يبدو لي أن الذين وصفوا الخذروف قدِ آختلط عليهم أمر الخشبة المسطّحة الى تربط بخيط من أحد طَرَفَيْها ثمّ تمسك بيد واحدة وتدار بشدّة فوق الرأس فيسمع له حنين بأمر الخشبة أو الصفحة الصغيرة من المَعْدِن يجعل في منتصفها ثُقبانِ ويُسلَك فيهما خيطان متخالفان معقودٌ أحدُهما بالآخر من طرفيهما (وربّما كان الخيطانِ خيطاً واحداً يُسلَك في الثقبين ثمّ يعقد طرفيه معاً) ثمّ يَشُدّ الصبيّ بطرفي الخيط المزدوج فتدور الخشبة أو صفحة المَعْدِن على نفسها بفعل الخيطين اللذَيْن يلتفّ أحدهما على الآخر بالتتابع . ومن خصائص هذه اللعبة الأخيرة أنّ الخشبة كلّما خفّت سرعتها بآنحلال الخيطين الملتفّ أحدُهما على الآخر عادت إلى السرعة بفعل العودة إلى الشد بالكفّين والذي يلفّ أحدَ الخطّين على أخيه . وهاتان اللُّعبتان كنا نلهو بهما حينما كنّا صغاراً .

ولعلّ السامع لم يقنع منّي بعد بأن آمرَأَ القيس قد تنبّه الى سقوط الحجر مَعَ السيل وأدرك قانون هُبوط الأجسام من هُدوء ، بينما هو يصدّق الرواية عن إسحاق نيوتن (ت ١٧٢٧ م - ١١٤٠ هـ) ، بعد آمرِىء القيس بآثنَيْ عَشَرَ قرناً ، وقيل إنّه رأى تفّاحة تسقُط من غصنها فخطرت له فكرة أثر جاذبيّة الأرض على الأجسام الهابطة .

سأذكر شيئاً ربّما بدا أكثر غرابة في ثقافة آمرِىء القيس .

انّ امرَأَ القيس قد أدرك ، في قوله « كجُلمود صخر حطّه السيل من علٍ » ، سقوطُ الأجسام من هدوء . ثمّ إنّه أدرك أيضاً سقوط الأجسام بعد دَفْعٍ - وأنّ سرعة هذه الأجسام الهابطة بعد دفع أكبر من سرعة الأجسام الساقطة من هدوء . إنّه يقول :

كتيس الظباء الأعفرِ آنضَرَجَتْ له   عُقابٌ تدَلّتْ من شماريخِ ثهلانِ

آنضرجتْ له : آنحطّتْ مِنَ الجوّ منقضّةً من شَماريخ (أعالي) جبل ثهلان .

ويعترض السامع عليّ مرّة أخرى بأنّ هذا قول مفرد لا يوجب وحدَه حكماً . فأقول : انّ امرَأَ القيس قد أدرك أنّه كلّما زاد الآرتفاع الذي يسقط الجسم منه كانت سرعته في أواخر المدى أكبر . فقد قال :

كأن دِثاراً حلّقتْ بلَبونه   عُقابُ تَنوفى لا عُقابُ القواعلِ

حلّقت : نزلت عليه من الجو . عقاب تنوفى (على الاضافة) : والتنوفي ثَنِيّة (طريق) مُشرفة (عالية) في الجبل قرب القواعل (وهي تلال منخفضة) (راجع القاموس المحيط في « تنف ») .

وبعد أن سرنا مَعَ آمرِىء القيس في طريق الفيزياء - أو الفيزيقا - ، نأتي إلى ميدان الفلك .

لمّا جاء آمرُؤ القيس يوماً لزيارة حبيبته أراد أن يؤرّخ لنا مجيئه في الزمن والساعة وهذا شيء لم يُلق اليه الشُرّاح بالاً أو لم يدركوا ذلك حتّى يلتفتوا اليه . قال امرؤ القيس في معلّقته :

تجاوزتُ أحراساً اليها ومعشراً علّي حِراصاً لو يُسِرّون مَقتلي
إذا ما الثُّريّا في السماء تعرّضت تعرُّض أثناء الوِشاح المفصّل

الثريّا كوكبة أو هي عالم من الكواكب (وربّما مئات الألوف من الكواكب التي ترى ـ لبعدها عنّا ـ كأنّها صفحة من الغيوم البيضاء) . في هذه الكوكبة سبعة نجوم ، كما يقال ، أو ستّةُ نجوم على الأصحّ ترى بالعين المجرّدة لأنّها من ذوات الأحجام الكبيرة .

كان البدويّ بارعاً في « علم الفلك العملي » ، إذ كانتِ النجوم دليله الوحيدَ الهادِيَ إلى أماكنِ آرتحاله والى تعيين الأوقات لمواعيده . وظلّ ذلك عادة مألوفة مدّة طويلة بعد الجاهليّة ، فقد قال أبو نواس (ت ١٩٩ هـ) :

رُبَّ إخوانٍ رَبأْتُهُمُ مطلَعَ العَيّوق من سَحَرِهْ
فآتّقَوْا بي ما يَريبُهُمُ إنّ تقوى الشّرّ من حذرهْ

ربأ فلانٌ القومَ : آنتظرهم على مكان عال يحرس لهم الطرق كيلا يصيبهم مكروه (وعند أبي نواس : كيلا يُفاجئهم نفر من رجال الشرطة في ذهابهم الى الحانات في ظاهر بغداد) . مطلع العيّوق (نجم) من سحره (قبل الصبح) . فأبو نواس هنا يعيّن الوقت الذي انتظر فيه أصحابه .

وآمرُؤ القيس لمّا جاء الى زيارة حبيبته كانت كوكبة الثريّا مستعرضة في السماء كما يكون الوشاح على أكتاف المرأة الجميلة .

إنّ الثريّا تبدو لنا ونحن على الأرض جسماً مستطيلاً بجانبين متقابلين ضيّقين وجانبين متقابلين واسعين . فيبدو لي أن كوكبة الثريّا ، ككلّ كوكبة أخرى ، يتبدل منظرها للذي يراها من أرضنا بحسب فصول السنة على أرضنا وبحسب مناطق أرضنا وبحسب ساعات الليل التي نرى تلك الكوكبة في أثنائها . من أجل ذلك ترى الثريّا حيناً متطرّفة (بجانبها الضيّق) وحيناً مُتحَرّفة (بجانبها المائل بين الطول والعرض) وحيناً مستعرضة (بجانبها الواسع) . أمّا آمرُؤ القيس الذي كان قبل نحو خمسةَ عَشَرَ

قرناً في نجد فقد رأى الثريّا مستعرضة (بجانبها العريض كالكفّ المبسوطة) . وكان الفصل شتاء ، كما كان الوقت في نحو الساعة السادسة بعد غياب الشمس .

* أمّا الدليل على أنّ المكان كان في نجد فنعرفه من تفاصيل حياة آمرِىء القيس .

* وأمّا أن الفصل كان شتاء ، فالدليل عليه في المعلقة في وصف البرق الشديد والمطر الكثير الذي أجرى سيولاً (ولعلّ ذلك كان في كانون الثاني : يناير) .

* وأمّا الوقت فنَعْرِفه من قول امرىء القيس في المعلّقة نفسها وبعد البيت الذي كان الكلام فيه على الثريا :

فجِئتُ وقد نَضّتْ لنوم ٍ ثِيابَها   لدى السِّتر الاّ لِبْسةَ المُتفضّل[1]

· إنّ امرأ القيس إذن قد أخبرنا أنّه جاء الى حبيبته ، وهو في نجد ، في أواسط فصل الشتاء وفي نحو الساعة العاشرة ليلاً بحسابنا الزواليّ الحالي أو الساعة السادسة بالحساب الغروبي (العربي) .

* * *

والحِكمة أيضاً جانب من جوانب العلم ، وهي أيضاً كثيرة في ديوان آمرِىء القيس (غير أنّي قد تركتُها هنا لأنّني أريد أن أتوفّر على العلم الطبيعي عند آمرِىء القيس وعلى الجانب الحضاريّ الذي يساعد على فهم التاريخ) .

وديوان امرىء القيس ليس كتاب تاريخ أو كتاب جغرافية ، ولكنّه مصدر مساعد لعلم الجغرافية والتاريخ من جانب الحضارة الإنسانيّة .

في ديوان آمرِىء القيس أسماءُ عددٍ من الأماكن في شبه جزيرة العرب وفي خارجِ شبه جزيرة العرب ـ في الشام (سوريا) على الأخصّ .

كانت الشام قبل الإسلام جُزءاً من الأمبراطوريّة البوزنطية (البيزنطية) ، أي

(١) المتفضل : الذي يلبس الفِضال (وهو ثوب خفيف يتّخذه الإنسان للخدمة او للنوم) .

الروميّة كما كان العرب يدعونها أو اليونانيّة المسيحيّة ، إذ كانت الكَثرة من أهلها من الآراميّين (الأعرابيّين الشماليّين) الذين كانوا يُعْرَفون بالسُّريانيّين .

غير أن حضارة الشام قبيل الاسلام كانت عربيّة ؛ فمن أضعف القرائن في ذلك الغزواتُ التي كان عرب الجاهليّة يشنّونها على أطراف الشام . أمّا سير القوافل عبر الشام فقرينة واضحة ، لأنّ رجال القوافل يجب أن يَعرِفوا أسماء الأماكن التي يمرّون بها فضلاً عن معرفة تلك الأماكن نفسها .

أمّا القرينتان الثابتتان فكانتا كثرة القبائل العربية في بلاد الشام قبل الاسلام ثمّ مجيء الشعراء العرب في الجاهلية ، كالأعشى وحسان بن ثابت ، إلى بلاط الغساسنة في بُصرى للمديح والتكسّب .

ثمّ إنّ المصادر الروميّة نفسها تذكر زيارة الحارث الأعرج الغسّاني وآمرِىء القيس الكِنْدي إلى القسطنطينية . من أجل ذلك لم يكن بدّ من أن يكون نفر من العرب يَعرِفون اللغة اليونانيّة أو أن يكون نفر من الروم يعرفون اللغة العربيّة .

بعدئذ تأتي رحلة امرىء القيس لتكون مصدراً مساعداً لنا وقرينة واضحة على تلك الحضارة العربية في بلاد الشام قبل الاسلام .

لا شكّ في أن رِحلة آمرِىء القيس الى القسطنطينية كانت ضرباً من الخيانة السياسية ، فإنّ هذا الشاعر ذهب الى بلاد الروم ليستعين بأعداء العرب على قتال خصومه من العرب . إنّ آمرَأ القيس نفسه يقول :

ولو شاء كان الغَزْو من أرض حِمْيَرٍ   ولكنّه عمداً إلى الروم أنفرا

يقول آمرُؤ القيس إنه لم يذهب الى اليمن بلده الأصلي ، ولا هو فضّل أن يذهب الى قبائل العرب ليجمع جيشاً يستردّ به عرش أبيه . إنّ امرأ القيس هنا لا يقول الحقيقة . إنّ صلته كانت منقطعة باليمن ، وإنّ عرب الشمال الذين قتلوا أباه لم يكونوا لينصروه على أنفسهم . من أجل ذلك ذهب امرؤ القيس الى صموئيل اليهودي (السموأل) واستلف منه مالاً في مقابل رهن أشياءَ من السلاح . وكتب صموئيل له

كتاباً الى الحارث الأعرج الغسّاني عميل الروم في بُصرى (من بلاد الشام) ، فزوّده الحارث الأعرج برسالة الى يوستنيانوس الأول ، وكان يوستنيانوس قد عيّن الحارث الأعرج على بصرى عام ٥٢٩ للميلاد (٩٣ ق . هـ) .

ولكنّ قيصر يوستنيانوس الأوّل لم يمدّ امرأ القيس بسلاح ولا مال ولا رجال . وعاد امرؤ القيس خائباً فتوفّي في طريق رجوعه نحو عام ٥٤٠ للميلاد أو بعيد ذلك بقليل .

وتلاعبت مخيّلات العاجزين بألفاظ هذه الرواية وساقوها مساق القِصَص البليدة الفاسدة فقالوا إن آمرَأ القيس شبّب بإحدى الأميرات فغضب يوستنيانوس وطرده من عاصمته وأهداه حلّة مسمومة تهرّأ منها جلده .

إنّ الذين نقلوا هذه الروايات الصِّبيانية من أفواه العَجَزة إلى صفحات الكتب قد غاب عنهم علم التاريخ وعلم النفس وعلم الحياة والعلمُ كلُّه جملة واحدة .

أوّلاً - في ذلك الحين كان آمرُؤ القيس قد فقد شِرّته أو نشاط الشباب بما كان قد أسرف من قواه في مقتبل عمره . وغزل امرؤ القيس كله كان في شعره الذي نظمه متأخّراً . ومعظم شعره في حياته المتأخرة كان تلهّفاً على أيام شبابه يوم لم يكن لديه وقت لنظم الشعر ، إذ كان يَقضي وقته في شرب الخمر وفي الصّيد وفي مطاردة النساء ، إن كان ما قالوه حقّاً . إنّ غزل امرىء القيس الذي منه في المعلّقة :

أفاطِمَ مهلاً ، بعضَ هذا التدلُّلِ ، وإن كُنتِ قد أزمعت صُرمي فأجملي
أغـرّك مني أن حُبَّـك قـاتلي وأنّك مهما تـأمُري القلبَ يفعلِ
وإن تك قد ساءتك منّي خَليقةٌ فسُلّي ثِيابي من ثِيابِك تنسُل
ومـا ذَرَفَت عيناك إلّا لتضـرِبي بسَهْمَيْكِ في أعشارِ قلب مُقَتّل

لا يدلّ إلّا على ضعيف يتظاهر بشيء من القوّة ، وأنّ هذه الأبيات ليس فيها إلّا جمال الألفاظ عند الذين يقيسون الأدب بجمال اللفظ وحدَه .

ثمّ ينسى أولئك الذين يذهبون هذا المذهب في غزل امرىء القيس قِصّة

قصيدته : «خليليّ، مُرّا بي على أمّ جُندُب » . وأم جندب هذه امرأة من طيّ تزوّجها آمرؤ القيس فلمّا باتت عنده لم تَحْمَدْه ففرَكَتْه(١) . ولمّا سألها عن سبب كرهها له أجابته بما يعرفه الدارسون . ولا أستطيع الحكم في الرواية الثانية التي حَكَمَتْ فيها أمّ جندب لضيفهم علقمة بن عبدة المعروف بعلقمة الفحل على الزوج آمرِىء القيس .

كلّ هذا لم يكن به لقيصر ملك الروم يوستنيانوس الأوّل صلة . إن يوستنيانوس لم يجب امرأ القيس الى طلبه لأسباب عسكريّة بَحْتٍ .

ثانياً ـ في تلك الأيام كان مستوى الأخلاق في بلاط القسطنطينية في درك من الأخلاق . كانت الأم تقتل ابنها والمرأة تقتل زوجها ليأتي حبيبها الضابط الشاب الى العرش . فشعر عربي في الغزل في بلد روميّ ما كان لِيُثيرَ حفيظة امبرطور كان « الحبّ اليوناني » هو الزي المألوف في أرضه والعِملةَ الرائجة في بلاده .

ثالثاً ـ أن بلاد الروم في ذلك الزمن كانت أرض معركة للنزاع الديني بين المواطنين الأوروبيّين الذين ورثوا الوثنية الإغريقية القديمة وألِفوا تعدّد الآلهة وكانوا يعتقدون أن صورة المسيح أو صورة أمّه تمثّل حُضوراً إلهيّاً من جانب والمواطنين الآسيويّين (في آسية الصغرى) والذين كانوا لا يَرَوْن عبادة الصور ، وكانوا يعتقدون أن الصورة عمل شخصي لا صلة للدين به . ولمّا امتحن الخصومُ حنين بن اسحاق الطبيب الرومي المشهور (٢٦٠ هـ = ٨٧٣ م) ، في مدينة بغداد بعد جدال طويل فقدّموا اليه صورة للمسيح وأمّه ليقول رأيه فيها ، تَفَلَ عليها . فرفعوا أمره الى الجاثليق ، فحرمه الجاثليق . فحزن حنين وانتحر .

إنّ هذا النزاع الديني الذي ظلّ حيّاً الى الدَولة العبّاسيّة بمثل هذا العُنف قد كان أشدّ من ذلك في أيام يوستنيانوس . ولعلّ القارىء يدرك عمق هذا النزاع في النفوس اذا قيل له : إنّ جميع آسية الصغرى التي كانت مهداً لكره الصور الدينية دخلت في الاسلام مرّة واحدة عن بَكرة أبيها لمّا نزل الاسلام فيها مَعَ السلاجقة

---

(١) فركته : تركت معاشرته وابتعدت عنه .

الأتراك ، بينما ظلّت بلاد الروم الأوروبيّة وريثة الوثنية الإغريقية عدوّة للإسلام وللمسلمين كما رأينا في الحروب في أيام الدولة العبّاسيّة ، إذا نحن راجعنا مثلاً حَمَلات سيف الدولة وديوان المتنبّي وديوان أبي فِراسٍ الحَمْداني .

إنّ هذا النزاع الداخليّ في أمر الدين ما كان يمكّن يوستنيانوس من أن يتخلّى عن جانب من الجيش الرومي في سبيل شابّ دفعه غروره للمطالبة بعرش أبيه الذي كان عميلاً للروم أنفسهم ، وفي مغامرة لا أمل في الظفر فيها .

ثمّ إنّ الحرب في أيام يوستنيانوس كانت دائرة بين الفرس والروم ، فمن غير المعقول أن يفتح القيصر الحكيم « مهذّب القانون الروماني » جبهة جديدة على الجانب الشرقي من بلاده .

وكذلك كان البرابرة من القبائل الجرمانيّة لا يزالون ـ في قلب الأمبراطوريّة الروميّة وعلى حدودها الشمالية أيضاً خطراً قائماً في وجه أباطرة الروم .

تلك كانت الأسباب التي جعلت يوستنيانوس يردّ امرأ القيس خائباً ، لا الاعتداء المزعوم على شرف الأميرة الروميّة .

وبعدُ ، فأنا لا أريد أن أتحامل على آمرِىء القيس . إنّه هو قد أشار الى غايته من الرِّحلة الى بلاد الروم لمّا قال عن رفيق رحلته عمرو بن قَميئة :

بكى صاحبي لمّا رأى الدَّربَ دونه ... وأيقن أنّا لاحقانِ بقيصرا
فقلت له : لا تَبْكِ عينُك إنّما ... نُحاول مُلكاً أو نموتَ فنُعذرا

إنّ امرأ القيس لم يذهب الى بلاد الروم ليردّ حقّاً ضائعاً الى أهله . ولا هو أراد أن يرفع شأن العرب على يد دولة قويّة ، ولكنّه أراد أن يَرجِع من بلاد الروم بجيش يذلّ به جانباً من العرب حتّى يصل هو من خلال ذلك الى الملك .

في أثناء الطريق التي سار فيها امرؤ القيس من نجد الى بلاد الروم مرّ بالشام من شرقها إلى غربها وسمّى عدداً من الأماكن التي مرّ بها . من هذه الأماكن أنطاكية وبعلبك وحمص وبربعيص وبصرى وأذرُعات . ثمّ يحسن أن أذكر الأماكن التالية في

الأبيات التي وردت فيها :

تذكّرتُ أهلي الصالحين وقد أتتْ ... على خَمَلَي خُوصُ الركاب وأوْجَرا
فلمّا بدتْ حَوْرانُ والآلُ دونَها ... نظرتَ فلم تنظُرْ بعينك منظرا
تقطّعَ أسبابُ اللُّبانة والهَوى ... عَشيّةَ جاوزنا حَماةَ وَشَيْزرا
بكى صاحبي لمّا رأى الدَّربَ دونه ... وأيقنَ أنّا لاحقانِ بقيصرا

إنّ هذه الأسماء التي ذكرها آمرُؤ القيس في شعره : أنطاكية ـ بعلبك ـ أذرعات ـ حوران ـ شيزر ـ حماة ـ الدرب (مضيق بَيلان : الممرّ في جبال الأمانوس أو طوروس بين شماليّ الشام وشرقيّ آسية الصغرى) هي الألفاظ المألولة عندنا اليوم والتي كان الشعراء قد ذكروها في الاسلام أيضاً تدلّ دَلالة قاطعة على أن بلاد الشام كانت ذات حضارة عربيّة منذ الجاهليّة . فليس في المعقول ولا في الواقع أن يكون لبلدانٍ أسماءٌ لا يَعْرِفها سُكّان تلك البلدان . فديوان امرىء القيس هو هنا مصدر مساعد للجغرافية ولتاريخ الحضارة معاً .

* * *

إنّ كلّ ما أردته من بحثي الحاضر أن يُوليَ الباحثون في الأدب عندنا جانبَ العلم آهتماماً الى جانب اللغة والنحو والى أن ينظر الدارس الى النصوص الأدبية نفسها الى جانب الروايات : قال فلان وقال فلان .

ولعلّ الذنب في الأخطاء الكثيرة في دراسة الأدب عندنا أنّ هؤلاء الدارسين ليس لهم سهم في العلم ، فإنّ الجامعات الآن (وبعد عام ١٩٣٠) قد أجازت الاختصاص منذ بدء الدراسة . أمّا قبل العام ١٩٣٠ فقد كان على الذي يريد أن يتخصّص بالأدب أو بالتاريخ أو بالنحو مثلاً أن يمرّ قبل ذلك بعدد من اللغات (ثلاثاً على الأقلّ) ثمّ بعددٍ من فروع المعرفة من علوم التعاليم (الرياضيّات والطبيعيّات) وبعدد من العلوم الاجتماعيّة (السياسة والاقتصاد والمنطق) .

وبلغ السوء ذِروته في العام ١٩٥٨ حينما سمحت الدول العربية بالانتساب الى الجامعات : بأن يسجّل الطلّاب أسماءهم في جامعة ما ثمّ لا يحضروا الدروس في

الجامعات التي آنتسبوا اليها . بل يكفي أن يأتوا الى أداء الامتحان . ولا تسائل على طريقة التصحيح ، فأنا لا أريد أن أضيف الى مشاكلي في بيروت مشاكل في خارج بيروت .

إنّ الله سبحانه وتعالى يقول (١٥ : ٢١ ، سورة الحِجر) : ﴿ وإنْ من شيءٍ إلّا عندَنا خزائنُه ، وما نُنَزِّلُه إلّا بِقَدَرٍ معلوم ﴾ .

غير أن القاعدة اليوم أن يأتي انسان لا شيء في خزائنه ثمّ يمد يده الى كلّ شيء ويضع بنفسه لنفسه قانوناً خاصّاً بكلّ أمر يريد أن يعالجه ثمّ يُصدِر أحكامه ذات الشِّمال وذات اليمين .

وأرى أن أقف بكلمتي هنا .

١٩٨٦/١/٢٢

العلمُ القديم
بين الشرق والغرب(*)

نَعْني بالعلم القديم ـ أو بالفلسفة القديمة ، إذا شئتَ ـ ذلك العلمَ الذي كان قبل الإسلام . لا شكَّ في أن العلم قديم قِدَمَ الإنسان ، غير أن تاريخ العلم متأخّر عن نشأة العلم لأن جانباً كبيراً جدّاً من ذلك العلم القديم قد ضاع ، كما ضاع جانبٌ كبير من الشعر الجاهليّ وغير الجاهليّ عند العرب وعند غيرهم .

وحينما يأتي الدارسون اليومَ إلى دراسة العلم والفلسفة فإنّهم يبدأون بالدراسة المنظّمة الشاملة للعلم والفلسفة عند اليونان ، وربّما بدأ نفر منهم بِنُتَفٍ من العلم القديم قبل اليونان . فما سبب ذلك ؟ وإلى أيّ حدٍّ كان العلم القديم يونانيّاً غَرْبياً ؟ وإلى أي حدٍّ كان ذلك العلمُ شرقيّاً غيرَ يوناني ؟

أقدمْ الذين وصلتْ إلينا أخبارُهُم من فلاسفة اليونان ثاليس المَلَطيّ . ولا ريبَ في أنه قد كان قبل ثاليس هذا فلاسفةٌ وعلماءُ يونانيون لم تَصِلْ إلينا أخبارُ علمهم موثوقةً أو كثيرةً . فثاليس بالإضافة إلى الفلسفة اليونانية مثلُ آمْرِىء القيس بالإضافة إلى الشعر العربي . كان ثاليس المَلَطيّ من مَلَطِيَةَ ، على الجانب الغربي من آسية الصغرى وليس من بلاد اليونان القائمة في أوروبّة ، ولكنّه كان على كل حال يونانيّ النسب يونانيّ اللغة .

ويخبرنا ثاليس عن نفسه أنه زار بلاد مِصرَ متعلّماً ، تعلّم هنالك الهندسة في

(*) مجلة مجمع اللغة العربية (المجمع العلمي العربي) بدمشق ـ المجلد ٤٤ ، الجزء ١ ـ ٢ ، شوال ١٣٨٨ (كانون الثاني ١٩٦٨) ، ص ٣٤٣ وما بعد .

الأكثر ، كما قيل إنه زار بلاد ما بين النهرين متعلماً أيضاً فتعلم هنالك الفلك على الأكثر . ولو لم يقُلْ لنا ثاليس ذلك كلَّه عن نفسه لوجدناه مدوّناً في فلسفته وعلمه لا حِجَابَ دونه .

أ - يرى ثاليس أن الماء أصلُ الوجود ، وأن الأرض لوح سابح على الماء . وهذا رأي مِصريٌّ قديم جدّاً ، فالنون عند قدماء المصريين (النون هو الماء) مصدر الوجود حتى إنّ الله عندهم خرج من النون . والشمس في كل يوم تَطلُعُ من الشرق ثمّ تغيب في الغرب في النون ، مارَّةً فيه تحت الأرض ، حتى تستعيدَ نَشاطها لتطلُعَ في اليوم التالي نشيطة قوية .

ب - ويُنْسَبُ إلى ثاليسَ الملطيِّ نظريّاتٌ في الهندسة منها أن مجموع الزوايا الثلاثِ في المثلّثِ (القائمِ الزاويةِ) تساوي زاويتين قائمتين (مائة وثمانين درجة) ؛ ومن هذه النظريات أنّ قُطْرَ الدائرة يُنَصِّفُ الدائرة ، وأن الزاويتين المتقابلتين في المثلّث المتساوي الساقين متساويتان ؛ إذا تقاطع خطّان مستقيمان فكلّ زاويتين متقابلتين تتشكّل من تقاطُعِهما زاويتان زاويتان متساويتان . . .

لا ريب في أن ثاليس الملطيّ كان مهندساً (أو رياضيّاً ، كما يقال الآن) عبقريّاً ، وأنه أول من أدرك الحاجة إلى تنظيم عِلم الهندسة (في نِطاق التاريخ الذي وصلت إلينا أخبارُه) ، ولكنّ المعارفَ الهندسية التي تنكشف عنها هذه النظرياتُ المنسوبةُ إلى ثاليس كانت معروفةً عند قدماء المصريين من الناحية العَمَليّة في بناء الأهرام والهياكل قبل أن تشرق شمس الحضارة على بلاد اليونان .

جـ - ويبدو في تاريخ العلم أن ثاليس المَلَطيَّ قد عَرَفَ المِزْوَلة (الساعة الشمسية ، وقيل إن الذي عرفها - أولَ ما عرفت في اليونان - كان أناكسمندروسَ تلميذَ ثاليس) . على أن الراجح أن ثاليس (أو أناكسمندروس) قد أدخل المِزولةَ إلى اليونان آتياً بها من بابلَ أو من مِصر . ويجوز عندنا في تاريخ العلمِ أن يكون ثاليس أو تلميذه أناكسمندروسُ قدِ آخترعَ المِزولة آبتداءً من عند نفسه ، فالمزولة أداةٌ فِطرية بسيطةٌ لمعرفةِ أقسام الزمنِ بوَساطة الشمسِ . ولكنّ الذي نَعْرِفُهُ من التاريخ القديم

الثابتِ أن بابلَ ومِصْرَ والصينَ قد عرفتِ المِزولة منذ العهد الأقدم .

ومن مشاهير المهندسين (علماء الرياضيّات والهندسة) في تاريخ اليونان فيثاغورس (ت ٥٠٣ق . م) . يبدو أن فيثاغورس كان تلميذاً لثاليس . والذي نعلمه من حياته أنه غادَرَ جزيرةَ ساموس مَسقَطَ رأسه وجاء إلى مِصر وتعلّم فيها على الكهّان في الهياكل . ثمّ إنه جاء إلى كنعانَ (سورية الساحلية : فينيقية) ومكث فيها مُدّةً طويلة وعَرَفَ المذاهب الباطنية وآعتنق بعضَها . وكذلك يبدو أن ذلك قد حمله على أن يذهب (أو أن يذهبَ ثانيةً) إلى مِصر لأن مِصر كانت مصدَرَ المذهب الباطني في ذلك الزمن فمكث في مِصر مدّة لا تَقِلُّ عنِ آثنينِ وعِشرينَ عاماً يدرس الهندسة والفلك والمذهب الباطنيّ . ولما فتح قِمبيز الفارسيّ مِصرَ عاد فيثاغورس في رِكابِهِ إلى بابِلَ حيثُ مكث آثنَيْ عَشَرَ عاماً يَدْرُسُ الحساب والموسيقى وعلوماً أُخرى من علوم المجوس . ولمّا عاد فيثاغوس إلى ساموسَ كان قد أصبح في السادسة والخمسين من عُمُره . غير أن فيثاغورس وجد أن الأحوال السياسية في جزيرة ساموسَ لا تزال سيّئةً فتابَعَ طريقَه إلى جَنوبيّ إيطالية .

وآشْتَهَرَ فيثاغورس بإنشاء جمعيةٍ سِرّية في إيطاليا ، كما نُسِبَ إليه وضع النَّظريةِ الهندسية المقرونةِ بآسمِهِ والتي تُسَمَّى أيضاً نَظَرِيّة السُّلَّم (لأنّ السُّلَّم المُلقى أعلاه على الجِدَار يُشَكِّلُ مَعَ الجدار والأرض التي بين أسفله وأسفل الجِدَار مثلثاً قائمَ الزاوية) . هذه النظرية تقول بأن المُرَبَّعَ المنصوبَ على وترِ المثلّثِ القائمِ الزاوية يساوي مجموعَ المُربّعين المنصوبينِ على ضِلْعَيْ ذلك المثلّث . وآشتهر عن فيثاغورسَ قولُهُ بالتناسخ (تقلُّبَ النَّفس في أجسامِ أحياءٍ كثيرةٍ من النبات والحَيَوان والإنسان) . أمّا الجمعيةُ السِّريّة وأمّا التناسخُ فأثر الشرق ظاهر فيهما بلا شُبهة . وأما النظريات الهندسية فالغالب أن له عدداً منها وأن العددَ الأكبر منها من عملِ آلِهِ (تلاميذِهِ وأتباعه) . ومعظم هذه النظريات أقدم في الشرق (في مِصرَ وبابلَ) من عهد فيثاغورس .

وتعلّقَ الفلاسفة اليونانيّون زماناً طويلاً ، بنظرية العناصرِ الأربعة (بأن الوجودَ

مُؤَلَّفٌ من أربعةِ عناصرَ هي الماءُ والهواء والتُّراب والنار) وأوْرثوا العالَمَ الوَسيطَ هذه النظريةَ الخاطئة . وهذه النظرية في الأصل نظرية هندية .

وَنَطْوي أحقابَ العلم والفلسفة في اليونـانِ حتى نَصِلَ إلى أفـلاطون (٤٢٩ ـ ٣٤٧ق . م) وُلِدَ أفلاطون في أثينَةَ وطوّف كثيراً في الأرض وزارَ مِصْـرَ . وفي مِصْرَ تَنَقَّلَ أفلاطون بين الآثار والهياكل وأدرك فضْل تلك الحضارة العريقة . وقد ترك لنـا أفـلاطون في كتـاب طيماوُسَ حُـواراً بين صولـونَ الحكيمِ (اليونـانيِّ) وبين كاهنٍ مِصريّ جعل فيـه الكاهنَ المِصـريَّ كأنّـه يتهكّم بحضارة اليـونانِ الـطّفلة . من هذا الحوار :

الكاهن المصري : يا صولونُ ، يا صولونُ ، أنتم اليونانيّينَ أطفالٌ أبداً . ليس ثمَّةَ شيءٌ يَصِحُّ أن يُسَمّى « اليونانَ العتيقة» .

صولون : وما تَعْني بهذا القول ؟

الكاهن المصري :أنتم ذَوُو نفوسٍ طِفلة ، كلُّ واحدٍ منكم كذلك . انكم في اليونان كُلِّها لا تَمْلِكُون مذهباً واحداً قديماً أو مُستَمدّاً من تُراث جَلّله الكِبَرُ بالهيبة .

ليس من المعقول أن يكونَ هذا الكلامُ هُزُؤاً بالحضارة اليونانية ، ولكنَّه آحترام بالغٌ للحضارة المِصرية القديمة . ثمّ إنَّه معرفة بالحضارةِ المِصرية القديمة . وهذا ـ بطبيعة الحال ـ تأثُّرٌ بالـغٌ بالعلم الشـرقيّ . وفي كثيرٍ من كُتُبِ أفـلاطون ـ في كتـاب السياسة (الذي يُسَمّيه كتّابُنا الحديثون « الجُمهورية » تسميـةً خاطئـة) ـ وفي كتاب النـواميسِ شيء من العلم الشـرقي ومن الأثـر البـارز للعلم الشـرقيّ (من فـارسَ وبابلَ) .

والأثـر الشرقي في أرسـطوطـاليسَ (٣٨٤ ـ ٣٢٢ق . م .) فيلسـوفِ اليـونـان والفيلسوفِ المُطلَقِ ، قليلُ البـروز ، ذلك لأنَّ العمل الأساسي لأرسطو كان في تدوين الفلسفة التي وقعت إليه وَتَنْسيقها ونقدها . غيرَ أنّنا نجد عند أرسطو (أرسطوطاليس) عُنصراً مُهمّاً من هذا الأثر .

كان علماءُ اليونان الطبيعيّون قد أخذوا عنِ الهنود القولَ بالعناصر الأربعة ـ كما أشرنا آنِفاً ـ ثمَّ جاء لويْكوبوس فردَّ القولَ بالعناصر الأربعةِ وقال بأنَّ الأجسام مؤلَّفَةٌ من الذّرّات . وَخَلَفَ لويكوبوسَ تلميذُهُ ديمقريطسُ فوسَّع القول بـالذرَّة . ومـعَ أن قول لويكوبـوس وتلميذه في الـذرّة كان مـزيجاً من العلم والخـرافة فـإنه كـان أقرب إلى المعقول وإلى الواقع : إن الأجسام كُلَّها مؤلفةٌ من ذَرّات ذاتِ طبيعةٍ واحدة . ولكنَّ بعض الأجسام يختلف مِنْ بعضٍ لاختلافِ الذّرّات فيه بالحجم والعدد والترتيب (لا في النوع) . وجاء أرسطوطاليس فردّ القولَ اليونانيَّ بالذرّةِ وَرَجَعَ إلى القول الهِندي (الشرقي) بالعناصِرِ الأربعة . وكان ذلك خطأً من الأخطاء العشرين التي وقعت في فلسفة أرسطو أو التي وقع فيها أرسطو في فلسفته .

أمّا بعد أرسطو ـ وبعد حملةِ الإسكندر المقدوني (تلميذِ أرسطو) على الشرق (في سوريةَ ومِصر والعِراق وفارسَ والسِّند ـ غربيِّ الهند) فإن الحضارتين اليـونانيـة والشرقية تمـازجتا وأثَّر بعضُهما في بعض تأثيراً كبيراً . وكان فعلُ الفِكر الشـرقيّ في الفكر اليوناني أكبرَ حتى آستحال أن نُسَمِّيَ العلم والفلسفة اللتين تَلَتَا حملة الاسكندر عِلماً وفلسفةً يونانيّين .

لا أستطيعُ الآنَ أنْ أستعرضَ تاريخَ العلم والفلسفة هنا آستعراضاً وافياً ، ولكنْ يكفي أن أُشيـر إلى أنَّ أُقليدسَ صـاحبَ الهندسـةِ المشهورَ كـان إسكندرانيـاً ، وأنّ نيقوماخُسَ صاحبَ كتاب المُدْخِلِ إلى علم العدد (الحساب) شرقيّاً من عَنْجَرَ في سهلِ البِقاع من الشام (في الجمهوريةِ اللبنانيـة اليومَ) . وأفلوطين صـاحب مذهب الفيض والإشراق مِصري من أسْيوطَ . ثم إنّ بَطْلَيْموس صاحبَ كتاب المِجِسْطي في الفلكِ إسكندرانيّ من مِصر . غير أنّ هؤلاء جميعاً كتبوا باللغة اليونانية .

* * *

لعـلَّ نفراً من القـرَّاء قد عَجِلوا وظنّـوا أنني إنما أردتُ بهـذا المقال أنْ أسلُبَ اليونانيّين فضلَهم على العلم والفلسفة أو أن أرفعَ شأن الشرقيّين تعصُّباً وَعَصبية .

إنَّ هذا شيءٌ لم يخطُرْ لي في بالٍ ـ إلّا آستدراكاً وظنّاً أن يفعلَ أحدٌ ما أُريدُ من

نفسي ألاّ أفعلَه . إنَّ العلم إنساني لا يُحَدّ بتُخوم على سطح الأرض ولا بسدود في مجرى التاريخ ، ولا تستأثرُ به قوميَّةٌ ولا يستقلٌ به مذهبٌ . ثم إنَّ الحضاراتِ كُلَّها تطوّرٌ نشأ بعضُها من بعض ، فأَخْذُ المتأخرين أسبابَ الحضارة عن الذين تقدَّموهم والزيادةُ فيها بِقَدْرِ ما يحتاجون إليه وبقدر ما يُطيقون أمر طبيعيّ . ومن ظَنَّ أن حضارةً نشأتْ بين ليلةٍ وضُحاها مقطوعةً من كلّ شيء قبلَها فقد ظَنَّ عَجْزاً .

وإذا كان اليونانيّون قد أخذوا كثيراً من علمهم وفلسفتهم عن الشرقيّين ، فلماذا عُرِفَ هذا العلمُ وتلك الفلسفةُ بآسمِ الذين أخَذوهما عن غيرهم ولم يُعْرفا بآسم الذين آبتكروهما ثمَّ أُخِذَا عنهم ؟ هذا هو الأمر الذي دفعني في الواقع إلى آختيار هذا الموضوع الذي جعلت له هذه المقدّمة الطويلة التي سبقت .

إنَّ ترديدُ النظر في معالمِ الحضارة الشرقية من شرقيّ الصين إلى غربيّ مِصر يجعلنا نقف أمام حضارةٍ باهرة ـ من الناحية العملية ومن الناحية النظرية أيضاً ـ . إنّ معالمَ الحضارات الشرقية ماثلةٌ أمامَنا ، ولا يمكن أن يكون الذين أقاموا الأهرام مثلاً ـ وقد عَرَفُوا من دِقَّة البناء ما تَعْيا عن مثله الآلاتُ الحديثة ـ جاهلين للقواعدِ المتَّصلة بعلم الهندسة من الناحية النظرية أيضاً . وكذلك إذا نحن نظرنا في التقاويم التي عَرَفَهَا الشرقيّون عموماً ـ في الصين والهِند ثمَّ في بابلَ ومِصر خاصَّة ـ أدركنا وشيكاً أن البابليّين والمصريين القدماءَ كانوا على جانبٍ كبير من العلم العمليّ والنظريّ في الحساب والفلك . ثمّ إذا نظرنا إلى التحنيط وإلى عدد من الصناعات كالنسيج والصباغ والصياغة وصنع السيوف رأينا فيها براعة في الكيمياء والفيزياء عظيمةً جدّاً . فلماذا إذن ، نَنْسِبُ العلم القديم إذا درسناه في نِطاق التاريخ المعروف إلى اليونان ولا نَنْسِبُ منه إلى أمم الشرق القديم سوى نُتَفٍ متفرّقة .

لقد كان لذلك سببانِ في الشرقيّين القدماءِ وسببانِ في اليونانيّين الغربيين .

كان العلم في الشرق القديم من الدين ، وكان الكُهّانُ الذين يستقلّون به يَضِنّونَ به على الناس لأنه كان عندهم مقدّساً لا يجوز أن يتّصلَ به عامّة الناس . من أجل ذلك ظلّ نِتاج الفكر الإنساني في الشرق القديم سِرّاً يتلقّاه الصالحون من الخلف

عن سلفهم بالرواية . فلمّا آنقرضَ أولئك الذين كانوا يظنّـون في أنفسِهم ذلك ذهب نِتاج الفكر مَعَهم ونشأ الخَلَف في أُمِّيَّةٍ . بذلك خَسِرَ الذين كشفوا عن قواعـدِ العلم والمعرفة حقَّهم في نِسبةِ الفضلِ في ذلك إليهم .

ومعَ أنّ مُعظَمَ ما بَقِيَ لنا من العلم الشرقي القديم قضـايا تـدلّ على عبقريّـة بالغة ، فإنها في الأكثر قضايا عملية مُفردَة ، لعلّ أصحـابها لم يجعلوهـا عامّـة حتى تنطبقَ على كلّ ما يُشَابِهُها من القضايا ـ ولعلّ أصحابها عَرَفوا ذلـك وفعلوه ولكن لما ضنّوا به وكتموه ثمّ ضاع ، ظَنَنَّا نحن أنهم لم يفعلوا ذلك ـ .

من أجل ذلك نستطيع أن نقولَ ، مثلاً ، إن المصريين بلغوا ذِروة البـراعة في الهندسة والحِيَل (الميكانيك) ـ ممَّا يدل عليه بناء الأهرام ، ولكنّا لا نستطيع أن نقول إنهم وضعوا علم الهندسة أو دوّنوا علم الهندسة .

أما اليونانيون فتناولوا عِلماً كثيراً من الشرق ـ لا شكّ في ذلك ـ ثمّ أضافوا إلى ما تناولوه من الشرق أشياءَ من عندهم ، ممـا لا شكّ فيـه أيضاً ، ولكنهم زادوا على الشرقيين في أمرين :

١ ـ لقد جمعوا ما آبتكروه إلى ما كانوا قد تنـاولوه من الشـرق ثمّ نظّمـوا ذلك كُلّه ـ في وقتٍ متأخر طبعاً ـ وآستخرجوا منه علوماً محدودة بقواعدَ . وَمَـعَ العلم بأن كثيراً من حقائق الهنـدسة لم يكنْ يـونانيـاً ، بل كـان شرقيـاً من قبل اليـونان بـألوفِ السنين ، فإننا نُسَمِّي الهندسة عِلماً يونانياً (مَعَ أن الذي دوّن الهندسةَ نفسَـهُ شرقيٌّ من الإسكندرية في مِصر . وسأرجـع إلى اقليدس مُـدَوِّنِ الهندسـةِ مرّة أخـرى حين أتكلَّم على الصلة بين اللغة وبين العبقرية) . فقضايا الهندسة إذن لم تكن كُلُّها من عمل اليونان ، ولكن علم الهندسة عِلمٌ يونانيّ .

الهندسة علم يونانيّ بعامل التنظيم والتدوين لا بعامل المادّة التي جُمع منها . **إنَّ العلم ـ في هذا الشأن ـ لم يكن المادَّةَ التي جُمِعَت ، بل كان التنظيمَ الذي جَعَلَ من هذه المادّة مجموعاً .**

٢ ـ إن علماء اليونان بذلوا العلمَ للناس من جميع الأجناس والطّبقات ، فلما ذهبوا هم لم يذهَبْ عِلمهم مَعَهم ، بل بَقِيَ في غيرِهم ، ولكنْ ظلّ يحمل آسْمَهم .

* * *

وهنا أعودُ إلى صِلة اللغة بالعبقرية وإلى نسبةِ العبقرية إلى اللغة أو إلى القومية .

نحن لا نعلمُ أن اقليدسَ صاحبَ الهندسة كان شرقياً من الاسكندرية وأن أفلوطين صاحبَ المذهب الإسكندراني على المشهور كان من أسْيوطَ في صَعيد مِصر ، وأن نيقوماخُسَ صاحبَ الحساب كان من عنجر في بقاع العزيز من بلاد سورية (الجمهورية اللبنانية اليوم) ، وانّ فرفوريوسَ صاحبَ المُدخِلِ إلى علم المنطق كان من صور الواقعة على الشاطىء الشرقيّ من البحر الأبيض المتوسّط ، إلا إذا آطَّلَعْنا على ذلك في كتب التاريخ . ولكنّنا حينما نقرأ نِتاج هؤلاء في اللغة اليونانية نقولُ عادة إنَّ هذا النتاج كان يونانياً ؛ حتى إنّنا نقول إنّ المذهب الاسكندراني الذي رأى النور في مدينة الاسكندرية (ومن هنا جاء اسمه) فوُلِدَ ونشأ على أيدي ثلاثةٍ من الشرقيين من أهل الاسكندرية هم فيلونُ اليهودي وأمّونيوس سَكّاس (أمون[1] الحمّال) وأفلوطين هو مذهب يونانيّ ، مع أن الغاية الأساسية من نشأة هذا المذهب (الدفاع عن العقائد الدينية اليهودية والنصرانية) لا صلة لها باليونان . ولكنَّ اللغة التي عُرض هذا المذهب فيها كانت يونانية والاتجاه الذي سلكه هذا المذهب في الجدل والتخريج كان يونانياً . وهكذا سمّي هذا المذهب بلغته واتجاهه لا بقومية مُنْشِئِهِ .

* * *

وفي العصر العبّاسيّ نُقِلَ العلم للعرب عن الأمم السابقة ، نُقل عن الهند

---

(١) انّ اسمه أمونيوس (أمون ـ والواو والسين علامة الرفع في اليونانية)، وأمون بلا تشديد في الأغلب ظاهر الدلالة على أصله المصريّ . ولعلّ اسمه كان في المصرية « اخنا أمون » (خادم أمون ، عبد أمون . . . .) .

والفرس واليونان. ولا ريب أن الأساسَ الذي قام عليه التفكير الفلسفي عند العرب كان العلمَ الأجنبيَّ الذي أُخِذَ عن العلم في الهند وفارس والصين واليونان. ولا شك في أن عدداً من أوجه هذا العِلم قد تبدَّل على أيدي العرب تبدّلاً أخرجه عمّا كان عند أصحابه أو جعله خِلَافَ ما كان عند أصحابه كالجبر والكيمياء. ثم كان ثَمَّةَ علومٌ أخذها العرب عن غيرهم فزادوا فيها زياداتٍ كبيرةً كالطِّبِّ والفَلَك. أمّا الهندسة فقد نُقِلَتْ للعرب عنِ اليونان ولم يزيدوا هم فيها شيئاً ـ ذلك لأن اليونان لم يتركوا في الهندسة إمكانَ زيادةٍ لمُستزيد ـ ولا زاد أحدٌ غير العرب في الهندسة الاقليدية (المستوية) شيئاً. وَمَعَ ذلك فإنَّ مجموع هذا العلم الذي أخذناه عن غيرنا لا يزال يسمَّى عندنا وعند مؤرّخي العلم من أبناء الأمم المختلفة العلم العربي. وفي هذا العلم أمرٌ واحدٌ ظاهرٌ هو الأعداد. أخذنا نحن الأعداد عن الهنود فسمَّيناها الأرقام الهنديةِ. ثمّ أخَذَهَا الغربُ عنّا نحن فَسَمَّوْها الأرقامَ العربيةَ، ولو أنهم أخذوها عن الهنود مباشرة، كما فعلنا نحن، لسَمَّوْها كما سمَّيناها نحن «الأرقام الهندية».

وَعَمِل في العلم والفلسفة اللّذَيْنِ أخذناهما عن غيرنا ـ أو أخذنا أصولَهما عن غيرنا على الأصح ـ نفرٌ من المسلمين من أبناء أقوامٍ مختلفة: كان في علمائنا وفلاسفتنا الفارابيُّ التركيّ والغزالي الفارسيُّ وآبنُ باجّه الفرنجي. ولكنّ هؤلاء كتبوا باللغة العربية كما فعل الكِندي وآبنُ طُفيلٍ وابنُ رُشدٍ وابن خَلدونٍ ـ وهؤلاء الأربعة عرب ـ فسمّينا نحن هذا النتاج كلّه ـ كما سمّاه غيرنا أيضاً ـ العلم العربي. ولقد كان بالإمكان أن نُسَمِّيَه العلمَ الإسلامي لأن الغاية الأولى التي آقتبسنا ذلك العلم من أجلها كان الإسلام: أخذنا أصول الرياضيّات والفلك لمعرفة المواقيت وعُروضَ البُلدان لضبط مواعيد الصلوات والصيام، وأخذنا المنطق وما وراء الطبيعة حتى نستفيدَ منها أدلةً وبراهينَ على صِحة العقائد الإيمانية. ولكنّنا لو سمّينا هذه العلومَ وهذه الفلسفةَ العلومَ والفلسفةَ الاسلاميةَ لَمَثَلَ أمامَنا اعتراضٌ هو أنّ هذه تسميةٌ قاصرة، فإنّ نفراً كثيرين من المسلمين كتبوا في العلم والفلسفة بلغاتٍ غير اللغة العربية، ونحن لا نعالج في العادة أوجهَ العلومِ والفلسفة التي عالجوها. تلك هي المشكلة التي آعترضت مؤرّخي الفلسفة الأوّلين ثمّ خرجوا من مأزِقِها بأن سَمَّوُا النتاج

الذي ظهر في اللغة اليونانية العلم اليونانيّ ، مَعَ أن نفراً كثيرين من أولئك الذين خلقوا هذا « العلم اليوناني » لم يكونوا يونانيين .

* * *

بين يديّ العددُ السابع من نشرةٍ دوريةٍ (بلا تاريخ) تُسمّى « المجال » (يُصْدِرها قسم الصحافة والنشر بوكالة الإعلام الأميركية ، بيروت ؟) فيها مقال اسمه **المستعربون في أميركا** يتكلّم على ثلاثةٍ من هؤلاء هم هاملتون جبّ الإنكليزي وغوستاف فون غرونباوْمْ اليهوديّ النمساويّ وفيليب حِتّي[1] العربيُّ (من لبنان) . إنّ النشرةَ الأميركية الرسميّة تَعُدُّ هؤلاءِ الثلاثةَ مُستعربين (يهتمّون بالشؤون العربية) لأنهم يكتبون باللغة الانكليزية ، معَ أنّ فيليب حتي عربيّ أصيلٌ ولكن معظم كتب الدكتور حِتّي باللغة الانكليزية ، فهو إذن مؤلّف إنكليزي . وبما أن اللغة التي يتكلّم بها الإنسان ويكتب بها ويجعلُها حاملة آرائه تُكْسِبُ صاحِبَها آتجاهاً عقلياً مُعيَّناً مخالفاً لرأي الذين يتكلّمون لغاتٍ غيرَ لغته ، عَدّتْه النشرة الاميركيّة أميركيّاً (وهو أيضاً أميركيّ الجنسية منذ عام ١٩٢٤) ثم جعلته مُستعرباً يهتمّ بالأمور العربية ، لا عَرَبياً لأنّ آتجاهه الفِكريُّ هو آتجاهُ اللغة التي يكتُبُ عادةً بها[2] .

* * *

بهذا المعنى قيل عن الفلسفة اليونانية **إنها يونانية** لأنّ المفكّرين الذين كتبوا بها خَضَعَتْ آراؤهم للاتجاه الفِكري اليونانيّ ، مَعَ أنّ عدداً كبيراً منهم لم يكن يونانياً .

ومَعَ هذا كلّه فإنّ الصِّلة بين اللغة وبين الثقافة معدودةٌ عند بعض الناس

---

(١) أذكر أن غرونيباوم هذا كان لا يزال في النمسا حينما تخرّجت أنا في ألمانية (١٩٣٧) ، وأنّه تلقّى رسالتي (فيما أذكر) تلقّياً حسناً . وأحسب أن موقفه تبدّل فيما بعد . وأمّا فيليب حتّي فكان أستاذي ، تلقيت عليه التاريخ (١٩٢٢ - ١٩٢٤) في الجامعة الأميركية في بيروت .

(٢) في العدد الثالث والستّين بعد المائة من مجلّة « المجال » (راجع الحاشية السابقة) مقال افتتاحي لابنَيْ أسامة (في جانب مبتكر من العلم) قيل فيه « عالم أميركيّ منْ أصل عربيّ » - انّ ما في هذه الحاشية وما في الحاشية التي قبلها يدلّ على أن الانسان يعرف باللغة التي يتكلّمها أكثر ممّا يعرف بشيء غيرها ، ذلك لأنّ اللغة هي التي تدلّ على جميع خصائص الإنسان .

مُشكلة : آللّغةُ وسيلةٌ للتفاهم فقط ، أم هي حاملةٌ لخصائصَ ذاتيةٍ تجعل المتكلّم بها مُنتَسِباً إلى آتجاهٍ فِكريٍّ دون آتجاهٍ فِكريّ ؟

أنا أرى الرأيَ الثانيَ ، ولكنَّ هذا لا يمنَعُ من طَرْحِ القَضِيـةِ للبحث ؛ لا لأنَّ الرأيَ الأوَّلَ صحيحٌ ، بل لأنَّ جماعاتٍ مِنّا قد ذهبوا الى ذلك فنُحِبُّ نحنُ أن نَعْرِفَ آراءهم مقرونةً بالمبادىء وبالأمثلة .

العلم في العصر الأموي(*)

.... الـذي يبدو أن العرب في العصر الأُمَوِيّ لم يكن لهم آهتمامٌ بـالعلوم الرياضية الطبيعية ، لأن آهتمامَهم كُلَّه كان مُنْصَبّاً على العلوم العربية في اللغة والشِّعر والخَطابة والرِّواية ثم على العلوم الدينية وعلم الكلام خاصَّةً . أما ما ورد على لسان العرب ، في شِعرهم ونثرهم ، في العصر الأُمَوِيّ ، من الكلام على السماء والنجوم والأرض فكان رواياتٍ نِصفها دينيّ ونصفها من إرث الأمم القديمة . ولم يكنِ البحث العلميّ هَدَفاً لهم في ذلك ، بل كانوا يَرْمون من ذكر تلك المظاهر الفلكية خاصةً الى ضرب المثل للعِبـرة أو للتهويـل . من ذلك مثـلاً(1) ما رُوِيَ من أن الشمس والقمـر طولهما وعَرضُهما تِسعِمائَةِ فرسخٍ في تِسعِمائَةِ فرسخ ، وأن سعةَ الشمس مثل سَعـةِ الأرض وثُلْثِها ، وأن سَعةَ القمرِ مثل الدُّنيا سواءٌ . وشبيه بذلك قولهم إن السماء كهيئةِ القُبّة وأن الكواكب معلّقة فيها كالقناديل(2) .

ويَشِذُّ عن هذا الاتجاهِ ، فيما قيل ، خالدُ بنُ يزيدَ بنِ مُعاويةَ . ولكنّ أمرَ خالدِ ابنِ يزيدَ غامضٌ ، وسنبسُط القولَ فيه لأن الفصل في هـذا الموضـوع مُهِمٌّ جِدّاً في تاريخِ العلم عند العرب .

(*) مجلة المجمع العلمي العربي (مجمع اللغة العـربية) في دمشق ـ المجلد ٤٠ ، الجـزء **الأول** ، ص ١٤٥ وما بعد .

(1) أولى كارلو نلّينو (علم الفلك: تاريخـه عند العـرب في العصـور الـوسطى ، رومـا ١٩١١ ، ص ١٣٧ ـ ١٤٠) هذا الموضـوع اهتمامـاً ، وان كانت الأمثلة التي جـاء بها ليست قـاصرة على العصـر الأمويّ وحده ، بل يمكن أن تكون سابقة عليه حيناً أو لاحقة له حيناً آخر .

(2) القول بأن السماء قبّة وأن النجوم معلّقة (مثبتة) في هذه القبّة قول أناكسيمانس الملطي اليـوناني (ت ٥٤٦ق .م .) .

خالد بن يزيد بن معاوية :

تُجمِع المصادر والمراجعُ العربية ، في نقل بعضِها عن بعضٍ ، على أن اهتمامَ العرب بالعلوم اليونانية بدأ في العصر الأموي . وأصحابُ تلك المصادرِ والمراجعِ يذكرون أن خالدَ بنَ يزيدَ بنِ معاويةَ بنِ أبي سُفيانَ المُتَوَفَّى سنة ٨٥ للهجرة (٧٠٤ م) لمَّا يَئِسَ من الفوز بالخِلافة ، بعدَ آنتقال الخِلافة من الفَرع السفياني الى الفَرع المرواني ، آنقلبَ إلى العلم ثم دَرَسَ الكيمياء خاصةً على راهبٍ إسكندراني آسمُه مريانوس . ثم إن خالدَ بنَ يزيدَ أمرَ مريانوسَ بنقلِ كتبِ الصَّنعة (الكيمياء) إلى اللغة العربية . ويبدو أنّ نقل الطِّب والفلَك أيضاً قد بدأ في العصر الأموي ، ولكن لم يَصِلْ إلينا شيءٌ مكتوبٌ من العصر الأموي سوى ما ذكَره نلّينو[1] من أن كتابَ عرض مفتاح النجوم المنسوب الى هِرمِسَ قد نُقِلَ الى اللغة العربية سَنَةَ ١٢٥ هـ (٧٤٣ م) ، قبلَ آنتهاءِ العصر الأُمَويِّ بسَبْعِ سَنَواتٍ ؛ وأن هذا الكتابَ آقتنَتْهُ المكتبة الإمبروسيانية في مدينة ميلانو في مطلع القرن الحالي .

غيرَ أنّ اهتمامَ خالدِ بنِ يزيدَ بالعلوم اليونانية كان دائماً موضوعَ نِقاشٍ شديدٍ . أمّا أنّ خالدَ بنَ يزيدَ شخصيةٌ تاريخيةٌ فأمرٌ لا جِدَالَ فيه البتّةَ ؛ وأمّا آشتغالُه بالعلم الطبيعي في ذلك الدَّورِ المتقدّم من حياةِ العرب السِّياسية فأمرٌ بعيدٌ عن الوضوح .

يذكُرُ الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ = ٨٦٩ م) خالدَ بنَ يزيدَ فيقولُ : « كان خطيباً شاعراً وفصيحاً جامعاً وجيّدَ الرأيِ كثيرَ الأدب ؛ وكان أولَ من ترجَمَ كُتُبَ النُّجوم والطِّبّ والكيمياء[2] . على أننا نلمَحُ في قول الجاحظ نفسِه أن عمل خالد بن يزيد كان الإشرافَ على نقلِ العلم ، ولم يكُنْ نقلَ العلم ولا العلم ، ولذلك يقول[3] : « ومتى كان خالدٌ مثلَ أفلاطونَ ! » .

وفي الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني (ت ٣٥٦ هـ = ٩٦٧ م) إشارةٌ الى

---

(١) علم الفلك . . . لكارلو نلّينو ١٤٢ ـ ١٤٣ .

(٢) كتاب الحيوان للجاحظ (بتحقيق عبد السلام محمد هارون) القاهرة ١٣٥٦هـ = ١٩٣٨م ، ١ : ٣٢٨ .

(٣) كتاب الحيوان ١ : ٧٦ .

خالد بن يزيد في هذا الشأنِ ، هي(١) : « وكان قد شَغَلَ نفسَه بطَلَبِ الكيمياء فأفنى بذلك عُمُرَه وأسْقَطَ نفسَه » .

ثم يـأتي آبنُ النديم (ت ٣٨٠ هـ = ٩٩٠م) فيقـول(٢) : « كـان خـالـد بن يزيدَ بنِ معـاويةَ يسمّى حكيمَ آلِ مَـروانَ ، وكان فـاضلاً في نفسِـه وله هِمَّـةٌ ومحبّة للعلوم ، خطر بباله الصَّنعة فأمرَ جماعةً من فلاسفةِ اليـونانيين ممن كـان يَنْزِلُ مـدينةَ مِصر ، وقد تَفَصَّحَ بالعربية ، وأمَرهم بنقل الكُتُبِ في الصَّنعة(٣) من اللِّسانِ اليوناني والقِبْطي الى اللِّسان العربي . وهذا (كان) أولَ نَقْلٍ في الإسلام من لُغة الى لغة » . ثم يذكُرُ ابنُ النديم بعدَ صَفْحتين(٤) آصْطَفْنَ القديمَ(٥) وأنه نَقلَ لخـالدِ بنِ يـزيدَ بنِ مَعاويةَ كُتُبَ الصَّنعة وغيرَها .

ثم إنّ آبنَ النديم يذكرُ بعد ذلك خالدَ بنَ يزيدَ ويخُصُّه بتـرجمةٍ مـوجَزةٍ (ص ٤٩٧ ـ ٤٩٨) يقول فيها نقلاً عن محمدِ بنِ إسحاقَ(*) :

« كان خالدُ بنُ يزيدَ بنِ مُعاويةَ ، خطيباً شاعراً فصيحاً حازماً ذا رأيٍ . وهو أول من تُرجِمَ له كُتُبُ الطِّب والنُّجوم وكتب الكيمياء . . . ويقال ـ واللهُ أعلم ـ إنه صَحّ له عمل الصّناعة ؛ وله في ذلك عِدّةُ كُتُبٍ ورسائلَ . وله شِعرٌ كثير في هذا المعنى رأيتُ منه نحوَ خمسِمائةِ وَرَقةٍ(٦) . ورأيتُ من كتبه : كتـابَ الحرارات ، كتـاب الصحيفة الكبيـرة (في الفلك ؟) ، كتاب الصحيفـة الصغيـرة ، كتـاب وصيّتـهِ إلى آبنـه في الصنعة » .

---

(١) الأغاني (طبعة بولاق) ١٦ : ٨٨ .

(٢) الفهرست لابن النديم (طبعة المكتبة التجارية الكبرى) ، مصر ١٣٤٨هـ . ، ص ٣٣٨ .

(٣) الصنعة : الكيمياء القديمة (تحويل المعادن الخسيسة كالنحاس والرصاص إلى معادن شريفة كالذهب والفضّة) .

(٤) الفهرست : ٢٤٠ .

(٥) راجع في اصطفن القديم مناقشة يوليوس روسكا .

Julius Ruska, Arabische Alchemisten 1 (Chàlid Ibn Yazid Ibn Muâwiya), Heidelberg 1924.

(*) محمد بن إسحاق المطلبي؟ (ت ١٥١ هـ = ٦٧٨ م) .

(٦) الورقة نحو عشرين سطراً .

ويذكر صاعدُ الأندلسيُّ (ت ٤٤٢ هـ = ١٠٧٠ م) خالدَ بنَ يزيـدَ فيقول[١] : « كان بصيراً بالطِّبّ والكيمياء . وله في الـكيمياء رسـائلُ وأشعارٌ دالـّةٌ على معرفتـه وبراعته فيها » .

وعَقَدَ ابن خَلّكانَ (ت ٦٨٠ هـ = ١٢٨١ م) ترجمةً موجَزةً لخالدِ بنِ يزيدَ قال فيها[٢] : « كانتْ له صَنعةُ الكيمياء والطِّبّ ، وله رسائلُ دالّةٌ على معرفتِه وبـراعته ؛ أخذَ الصَّنعة من رجُلٍ من الرُّهبان يقال له مريانس[٣] المذكور الرومي[٤] » .

وكذلك يذكر آبنُ الـطِّقْطِقَى (ت ٧٠٩ هـ = ١٣٠٩ م) في كتـابهِ المُـوجز[٥] خالدَ بنَ يزيدَ بنِ مُعاويةَ فيقول : « وكان فصيحاً بليغاً، وقيل أصابَ عَمَلَ الكيمياء » .

ويُنكِـرُ آبنُ خَلدونٍ (ت ٨٠٨ هـ = ١٤٠٥ م) أن يكونَ لخـالدِ بنِ يـزيدَ بـنِ مُعاويةَ شيءٌ من العلم بالكيمياء فيقول في مقدمته[٦] :

« وربّما نَسَبـوا بعض المـذاهبِ والأقـوالِ فيها (في الكيميـاء) لخالـد بـن يـزيدَ بن معـاوية ربيب مـروان بن الحكم . ومن المعلومِ البَيِّنِ أن خالداً من الجيل العربي ، والبداوة إليه أقربُ ، فَهُوَ بعيدٌ عن العلومِ والصنـائع بـالجُملة ؛ فكيفَ له بِصِناعةٍ غريبةِ المَنْحى مَبنيَةٍ على معرفةِ طبائعِ المُرَكّبات وأمْزجَتِها ! وكُتبُ الناظرين في ذلك من الطبيعيات والطِّب لم تَظْهَرْ بعدُ ولم تُتَرْجَمُ ، اللّهُمّ إلا أنْ يكونَ خالدُ بنُ يزيدَ آخَرُ ، من أهلِ المدارك الصّناعية تَشَبّه بآسمه[٧] فمُمْكِنٌ »[٨] .

* * *

(١) طبقات الأمم (بيروت) ، ص ٤٨ .

(٢) وفيات الأعيان (مطبعة الوطن الجميلة في ثلاثة أجزاء ، ١٢٩٩) ، ١ : ٣٠٠ .

(٣) راجع في مريالوس مناقشة يـوليوس روسكـا في كتابه المذكـور آنفاً ، ص ٨ ، ١١ ، ٢٦ ، ٣١ ومـا بعدها .

(٤) المذكور : المشهور (!) .

(٥) الفخري في الآداب السلطانية (عني بنشره محمود توفيق الكتبي ، المطبعة الرحمـانية بمصر) ، ص ٨٧ .

(٦) مقدمة ابن خلدون (دار الكتاب اللبناني ، الطبعة الثانية بيروت ١٩٦١ م ، ص ٩٧٧ - ٩٧٨) .

(٧) تسمَّى باسمه أو كان اسماهما متشابهين .

(٨) في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (المطبعة الوهبية بمصر) ، الطبعة الأولى ١٢٩٩هـ = ١٨٨٢ م ، =

أما المستشرقُ الذي أَوْلَى خالدَ بنَ يزيدَ عِنايةً خاصّةً فهو يوليوس روسْكا (١٨٦٧ ـ ١٩٤٩ م) الألماني[١] قال[٢] :

إن كثيراً مما يروى عن خالدِ بنِ يزيدَ في شأنِ الصَّنعة (الكيمياء) وفيما يتعلّق بآتّصاله براهبٍ آسمُه اصْطَفْنُ أو ماريانوس أو مورينوس ، كما يذكر بعض المتأخّرين كابن خَلّكان مثلاً ، ليس بثَبْتٍ . غيرَ أن هذا لا يَعْني أن خالد بن يزيد لم يشتغل بالكيمياء قطُّ ، أو لم يكن يميل إلى الآشتغال بها على الأقلّ . ولكنّ الذي نَعْني : أننا لا نستطيعُ ، من مُراجعةِ ما بين أيدينا من المصادر والمراجع ، أن نُثْبِتَ أو نَنْفِيَ أنه عَمِلَ في الصنعة . وأمّا الكُتُبُ المنسوبة إليه في الصّنعة فمنحولةٌ كُلُّها وليست له . حتّى آصْطَفْنُ القديمُ الذي يُقال إنه نَقل كتب الكيمياء لخالدِ بنِ يزيدَ يجب أن يكونَ آستفانوس الإسكندراني المنجّم الذي عاش في بَلاط هِرَقْلَ إمبراطور الروم ، وكانوا يَنْسِبون إليه معرفة بالكيمياء . إلاّ أن آستفانوس هذا قد تُوُفِّيَ قبلَ أيامِ خالدِ بنِ يزيدَ بزمنٍ غيرِ قصير[٣] .

إذن ، ليس لنا دليلٌ ، كما يقولُ يوليوس روسكا ، على أنّ خالدَ بنَ يزيدَ قد ألّفَ كتباً في الكيمياء أو في غيرِها ، أو أنه أمرَ بنقلِ هذه الكُتُبِ إلى اللغة العربية ، أو كان له عملٌ في الكيمياء ، ذلك لأن العملَ في الكيمياء يقتضي الإلمامَ بمعارِفَ كثيرةٍ لم تكن مُتَوَفِّرةً لخالد بن يزيد أو لغيرِه من العرب في ذلك الطَّوْرِ الباكرِ من حياة العرب

= ٢ : ٤١ خالد بن يزيد بن رومان النصراني كان من أهل قرطبة ، وكان معاصراً لنسطاس بن جريج المصري . وكان نسطاس هذا في دولة الاخشيديين .
(طبقات الأطبّاء ٢ : ٨٥ ـ ٨٦) ، في(النصف الأول من القرن العاشر للميلاد) ، راجع أيضاً طبقات الاطبّاء والحكماء لابن جلجل ٨٣ ، ٩٦ . ـ غير أن هذا لا يبدّل شيئاً من رواية الجاحظ الذي سبق خالد بن يزيد بن رومان بقرن كامل من الدهر .

(١) تلقّيت علم الجغرافية عند العرب على الأستاذ المستشرق يوليوس روسكا في جامعة برلين ، في الفصل الأول من العام الجامعي ١٩٣٥ ـ ١٩٣٦ .

(٢) راجع كتاب يوليوس روسكا المذكور آنفاً ١ : ٥٥ وما بعدها ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٤٨ ـ ٤٩ ، ثم قارن ذلك بما بعد في ص ٥٠ (أسفل الصفحة) ، ٥١ ـ ٥٢ .

(٣) راجع فوق ، قبل بضعة عشر سطراً ؛ مقدّمة ابن خلدون ٩٧٨ ، السطر الثاني وما بعده .

السّياسية . وهذا هو رأيُ آبنِ خلدونٍ ، كما رأينا قبلَ قليل .

تفريخ الدجاج آليّاً :

كانت سُكينةُ بنتُ الحُسينِ تُمازِح أشعبَ الطَّمَّاع فتأمُرُه أحياناً بأنْ يَجْلِسَ على سَلَّة مملوءةٍ بيضاً كأنه دَجاجةٌ تحتضن بَيْضها لِتَخْرُجَ منه فِراخُ .

وأرادَتْ يوماً أن تُخرج مَزْحَها هذا مخرج الجِدّ « فَصَنعت[١] بيتاً كبيراً من خشب ووضعتْ فيه تِبناً وسِرْجيناً[٢] ثم وَضَعَتْ فيه بَيْضاً كثيراً وأَمَرَتْ أشعَب بأن يحضنَ ذلك البَيْضَ[٣] كأنه طائرٌ يَفْقِسُ بيضَه . فلم يَزَلْ (أشعبُ) يحضن ذلك (البيض) حتّى فُقِسَ وخرج منه الألـوف من الفراريـج . ورُبّيتْ (تلك الفراريـج) في دارِ سُكينةَ ، فكانتْ سُكينةُ تَنْسِبهن (تنسب تلك الفراريجَ) إليه وتقول : بَناتُ أشعبَ » .

وعَرَفَ العصرُ الأُمَوِيُّ براعة في الطِّب على آختلاف أنواعه المألوفة يومذاك ، وفي الجراحة خاصةً . جاء في الأغاني[٤] :

إنّ سُكينـةَ بنت الحسين خرجتْ لهـا سلْعة[٥] في أسفـلِ عَيْنِها فكَبـرت حتّى أخـذتْ وَجْهَهـا وعَيْنَهـا ، ثم عَـظُم شـأنُهـا . وكـان بـدراقس[٦] مُنقَـطِعـاً إليهـا في خِدمتها[٧] . فقالت له (سُكينةُ) : ألا ترى ما وَقَعْتُ فيه : فقال لها : أَتَصْبِرين على مَا يَمَسُّكِ من الألم حتّى أعالِجَكِ ؟ قالتْ : نَعَمْ !

---

(١) الأغاني ١٦ : ١٤٨ - ١٤٩ .
(٢) السرجين والسرقين (بكسر السين فيهما) : الزبل ، روث الحيوان (راجع القاموس) .
(٣) يجلس في جانب من ذلك البيت كأنه يحضن . . .
(٤) ١٦ : ١٦٠ .
(٥) السلعة بكسر السين أو فتحها وسكون اللام ، وتكون أيضاً بفتح السين واللام أو تكون بكسر السين وفتح اللام ، غدّة (بالضمّ وتشديد الدال) أو خراج (بضم الجيم من غير تشديد للراء) أو زيادة في البدن تتحرّك إذا حركت ، وتكون من (مقدار) حمّصة (بكسر الحاء وتشديد الميم المفتوحة أو المكسورة) إلى (مقدار) بطّيخة (القاموس ٢ : ٢٩٩) .
(٦) لم أعثر على تفاصيل تتعلّق بهذا الطبيب (بدرافس) .
(٧) منقطعاً إليها في خدمتها : طبيباً خاصاً لها .

فأضْجَعَها وشقَّ جِلدةَ وَجْهها حتَّى ظهرتِ السلعةُ ؛ ثم كَشَطَ الجلد عنها أجمعَ وَسَلَخَ اللحم من تحتها حتى ظهرتْ عُروقُ السلعة ، وكان منها شيء تحت الحَدَقة ، فرفعَ الحَدَقة عنه حتَّى جَعَلَها ناحيةً ، ثمّ سَلَّ عُروقَ السلعة من تحتها فأخرجَها أجمعَ وردّ العينَ إلى مَوْضعها ، وسُكينةُ مُضطجعةٌ لا تتحرّكُ ولا تَئِنّ حتّى فَرَغ مِمّا أراد . فزالَ ذلك عنها وبَرِئت منها[1] ، وبَقِيَ أثرُ تلك الجِراحة في مُؤَخّر عَيْنِها ، فكان أحسنَ شيءٍ في وجهها ، وكان أحسنَ على وَجْهها من كلّ حَلْيٍ وزينةٍ . ولم يُؤَثِّرْ ذلك في نَظَرها ولا في عينها .

ملاحظة

قرأ الدكتور بشير الداعوق مخطوطةَ هذا الكتاب » فعلّق على بحث « العلم في العصر الأموي » (ص ٧٣) وعلى مايتعلّق بخالدِ بنِ يزيدَ وصِلته بموضوع الكيمياء تعليقاً وافياً صحيح الصِّلة بالموضوع .

أحبَبْتُ أن أنشُرَ هذا التعليقَ في هذا الكتاب، فكتبتُ إلى الدكتور بشير الداعوق (إلى باريس) أستشيره في ذلك . فلمّا رَجَع جوابُه (وكنتُ أنا مدّةً في القاهرة) ، كان الكتابُ قد صُفّ وجُعِلَ صَفَحاتٍ تامّةً مُتوالية . فلم أستطعْ أن أجعَلَ هذا التعليقَ في مكانِه هنا لئّلا تَتَراجع الصَّفحاتُ بعدَه فيختلَّ عددٌ من الإشارات في الحواشي إلى صفحاتٍ لاحقةٍ . فرتّبت التعليقَ المذكورَ في آخرِ هذا الكتاب .

ثمّ إنّني لم أُفَهْرِسْ أعلامَ هذا التعليق لأنّ أعلامَه هي الأعلامُ التي ذُكِرتْ في الفصل الذي جرى عليه التّعليق .

---

(١) لقد فاوضت نفراً من الأطبّاء في هذه القصّة فاستبعدوا أن تكون التفاصيل التي فيها صحيحة .

مصادر الفلسفة السياسية عند الفارابيّ (*)

للفارابيّ كتاب آسمه في الأغلب : « آراءُ أهلِ المدينة الفاضلة » هذا الكتاب قِسمانِ : قسمٌ فلسفيّ ماوَرائي جَمَعَ فيه الفارابيُّ آراءً في الوُجود وفي الله وفي النُّبُوّة والخُلود وما إليها ، ثم قال إنّ هذه الآراءَ يجب أن تكون عقائدَ لأهل المدينة (الدولة) المُثلى التي تخيّلها .

من هذه الآراء أنّ الموجودَ الأولَ واحدٌ لا شريكَ له ولا ضِدَّ ، وهو عقلٌ مَحْضٌ مُتّصف بجميع صفات الكمال ومُبَرَّأٌ من جميع نواحي النَّقْص ، وهو عِلة الوجود (سببُه) ؛ إلا أنه لا يُباشِر شيئاً من أحوالِ الوجود : لقد فاضَ عنه بالضَّرورة عقلٌ مثله ولكن ليس إيّاه . هذا العقل الثاني هو الذي تَفيض منه الموجودات . أما التفاصيلُ الباقية من فلسفةِ الفارابي فأكثرها مأخوذ من أفلاطون وأرسطو خاصةً .

والسعادة عند الفارابيّ أمرٌ محبوب مطلوب لِذاته لا لِيَنالَ به شيئاً آخرَ (نعيماً في الدُّنيا أو ثواباً في الآخِرة) . والنُّبُوّة للقُوّة المُتَخَيِّلة في البشر كُلّهم . والنبيُّ عادةً مَنْ فاق أهلَ عصره في الإدراك العقليّ لحقائقِ الأمور وفي صِحّة التخيُّل للمُقبل من الحوادث . والعَدْل هو حقُّ الأقوياء يَحْتازونه عن الضُّعفاء . والخُشوع (الدين) حيلةٌ من الضُّعفاء يُرْهبون بها الأقوياءَ ويَحْمِلونهم بها وبما يُخَيِّلون إليهم من الثَّواب والعِقاب في الآخِرة على أن يَتَخَلَّوْا لهم عن شيءٍ من المغانم .

(*) مجلة المجمع العلمي العربي (مجمع اللغة العربية) بدمشق ـ المجلد ٣٨ ، الجزء الأول . . ص ١٢٩ وما بعد .

وأمّا القِسم الثاني من كتاب آراءِ أهل المدينة الفاضلة فيتناول فيه الفارابيّ هيكلاً خَيالياً للدولة .

والدولة عنده طَبَقات مُتراكِبَةٌ أدْناها طَبَقة تَخْدِمُ أهلَ جميعِ الطَّبَقات التي فوقَها ، وفي أعلاها طبقة فيها رئيسٌ واحدٌ (أو بِضعةُ رؤساء) يَخْدِمه أهلُ جميع الطبقات التي هي دونه . وفي ما بينَ الطبقة العُليا والطبقة الدُّنيا طبقاتٌ عديدة تخدم كلٌّ واحدةٍ منها ما فوقها ويَخْدِمُها ما تحتها .

ويَخُصّ الفارابيُّ رئيسَ المدينة الفاضلة بكلامٍ كثير ، فهو الأصل في وُجود المدينة (الدولة) ، ولولاه لَما وُجِدَتِ المدينة . ورئيس المدينة الفاضلة نَبِيٌّ وحكيم في وقتٍ واحد ، ثم هو مُتّصِف بآثْنَتَيْ عَشْرَةَ صِفة تخُصّه بجميعِ الأمور المحمودة وتُنَزِّهُه عن جميع الأمور المذمومة .

والدولة نفسُها تتبدى في أشكال منها المدينة الفاضلة (الدولة المُثلى) التي يمكن أن تكونَ كُبرى ووُسْطى وصُغرى وأن تظهَرَ بأشكالها الثلاثة في وقتٍ واحدٍ وفي بيئة واحدةٍ أيضاً . ثم هنالك مُدُنٌ (دُوَلٌ) غيرُ فاضلة يُسمّيها الفارابيُّ مُضادّاتِ المدينة الفاضلة ، وَهِيَ أنواعٌ كثيرة منها الجاهلة (التي لا تَعْرِفُ الخير فلا تعمَل به) ، ومنها الفاسقة (التي تَعْرِف الخيرَ ولكن لا تعمل به) ، ومنها المُبَدِّلة (وهي التي كانت فاضلةً ثم أصبحتْ فاسقة) ومنها البَدالةُ (وهي التي تهتَمُّ بالمكاسب المادّيّة فقط وتعمَلُ في التجارة مثلاً) . وجميعُ الدول غيرِ الفاضلة يمكن أن توجد معَ الدول الفاضلة في وقتٍ واحدٍ وجَنْباً إلى جنب .

* * *

وأكثر الذين يتكلّمون على الفارابيّ يتناولون المُوازنة بين « كتابِ السياسة » لأفلاطونَ (وهو المعروف بآسم الجُمهورية) و« كتاب آراءِ أهلِ المدينة الفاضلة » كثيراً أو قليلاً . وقَلَّ منهم من لم يفعلْ ذلك ، ولا أعلَمُ أحداً فعلَ غيرَ ذلك .

وفي ما يلي مُحَاولةٌ للموازنةِ بين كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة وكتاب السياسة لأفلاطونَ من جانبٍ والمصادرِ الأخرى التي عَرَفها الفارابيُّ من جانبٍ آخَر .

من أين استقى الفارابي آراءه السياسية ؟

إنَ آسم المدينة الفاضِلة وفِكرتَها الأساسية مُستمدّانِ من أفلاطون . ولكنّ تفاصيلَ المدينة الفاضلة تخالفُ تفاصيلَ دولة أفلاطونَ من كل وجه :

يتناول أفلاطونُ في « كتاب السياسة » (الجمهورية) الكلامَ على العَدالةِ والأمانة والظُّلم ، وعلى مَدْرَكِ الدولة ، وعلى مِزاج الحُماة (الجُند) وتعليمِ الذين سيُصبحون حُماةً، وعلى مُراقبة النُّصوص الأدبية التي تُعرَض على الطُّلاب، وتأثيرِ الإلقاء والإنشاد ، وعلى الغايةِ من تعليمِ الشِّعر والموسيقى . ثم يتكلّم على آختيار الحُكّام وواجباتِ الحُماةِ وعلى الفضائل في الدولة وفي الأفراد ، وعلى أقسام النَّفس الثلاثة ، وعلى شُيوع النساء بين الحُماة ، وعلى المُلوك الفلاسفةِ ومدركِ الخير والتعليم العالي (الحِسابِ والهندسةِ والجَدَلَ والفَلَك وعِلم الموسيقى) وعلى أنواع الحُكم وعلى الصِّلة بين الفن والحقيقة ، وعلى أن الشّعرَ التَّمثيلي يُخاطِبُ العاطفةَ لا العقلَ ، وعلى الخُلود والآخرة .

إنّ مُعظم هذه المَوْضوعاتِ لا وُجودَ لها في المدينة الفاضلة . أما الموضوعاتُ المتشابهة عند الفيلسوفين بالأسماءِ فإنها تختلفُ في الغايةِ وفي الطبيعة وفي المعالجة :

(أ) الرئيس عند أفلاطون يُختارُ جِسمانيّاً وآستعداداً عقلياً ثم يُدرّب على أنْ يكونَ في المُرشحين للحُكم في المدينة بعدَ السِّتين من عُمُرهِ. أما الرئيسُ عند الفارابيّ فهو مُعَدٌّ بالطَّبع بِصِفات قد فُطِرَ عليها وليس يمكن أن يكونَ أيَّ إنسانٍ آتّفق ، وهُوَ حكيمٌ ونَبِيٌّ في وقتٍ واحد . ثم إن المدينة عند الفارابيّ قد وُجدت من أجلِ الرئيس ، وإنّ على جميع طَبَقات المدينة أن يَخْدِموا الرئيسَ ، بينما هُوَ لا يَخْدِمُ أحداً ، لأن طبيعةَ مَنْصِبِ الرِّئاسة تجعَلُ الرئيسَ مخدوماً لا يخدم أحداً . أما عندَ أفلاطونَ فالرئيسُ فرد فيلسوف ، بينما الفارابيّ جعَلَه إماماً ثم أجاز أن يكونَ للمدينة الفاضلةِ رؤساءُ عديدون .

(ب) وأفلاطونُ لم يُجِزْ إلّا دولةً فاضلةً واحدةً ؛ أما الفارابيُّ فقد أجازَ مدينةً

فاضلة كُبرى[1] إلى جانبِ مدينةٍ فاضلةٍ وُسطى إلى جانب مدينة (أو مدن) فاضلةٍ صُغرى . وهذا شيءٌ آستفادَه الفارابيُّ من البِيئة الإسلامية يومَذاك : إن الخِلافة (وهي المدينةُ الفاضلة الكُبرى) كانتْ موجودةً إلى جانبِ الدولة الحَمْدانية (وهي تقابل المدينةَ الفاضلة الصغرى) والدّولة البويهيّة (الدولة الفاضلة الوسطى) .

ثم إن الفارابيَّ أجاز وُجودَ مُضادّاتٍ للمدينة الفاضلة (أو للمُدُنِ الفاضلة على الأصحّ) : فالدولةُ الفاطميةُ كانت مُضادّةً للخِلافة العباسية ؛ والدولة السامانية كانت مُضادّةً للدولة البُوَيْهِية ؛ والدولة الإخشيدية كانت مضادّة للدولة الحمدانية .

هذه الصورة للدولة الفاضلة ولمضادّاتها تناوَلها الفارابي من بِيئتِهِ الإسلامية في القرن الرابع للهِجرة (العاشِر للميلاد) . ولا يُنْكِرُ أحدٌ أن مثيلاتِ هذه الدول المتضادّة كانت موجودةً في زَمَنِ أفلاطون ، وفي كل زمنٍ ، ولكنّ المدن الفاضلة الكبرى والوسطى والصغرى كانت صورة خاصةً بالبيئة الإسلامية . ولا ريبَ في أن أفلاطونَ تكلم على أشكالٍ مُختلفة من الحُكم (هي في الحقيقة أنواع من الدول) ، ولكنّ أفلاطون لم يُقِرَّ وُجودَ هذه الدُّوَلِ في الكتاب الذي خصّه بالكَلام على الدولة المثلى . ولا ريب في أن الفارابيّ قد نَظَرَ في إجازة الدول غير الفاضلة إلى رأي أرسطو في أنّ الدولة الصَّحيحة هي الدولة الواقعة التي يَقْبَلها الشعب . فإذا لم يُسَرَّ الشعبُ بدولةٍ ، وكان يريدُ تبديلَها ويَمْلِكُ القُدرة على ذلك ، فإنه يُبَدِّلها . غيرَ أن الفارابيَّ يُفارِقُ أرسطو في مدركٍ أساسيّ : ان الدولة الصالحةَ عند أرسطو هي الدولةَ التي يعمَلُ الحاكمُ فيها على خدمة الشعب ، أما الفارابيّ فيرى أن الدولة توجد من أجلِ الرئيس ولِخِدمته .

(جـ) وتنظيم الدولة عند أفلاطون تنظيمٌ اجتماعيّ اشتراكيٌّ (أو شُيوعيّ على الأصحّ) : في المالِ والنِّساء مَعَ تَبنّي الدولةِ للأولادِ الأصِحاء ؛ ولكنه نظامٌ آشتراكيٌّ مُشَوَّهٌ بإقرارِ ثلاثِ طَبَقاتٍ متميز بعضُها من بعضٍ : الحُكم في واحدةٍ منها ولا يكون

(١) ان آستعمال صيغة التفضيل بعد النكرة لا يجوز ، ولكن الفارابي يستعمل ذلك . يجب أن يُقال : المدينة الكبرى (التي لا يوجد مدينة أكبر منها) .

في غيرها ؛ والعمل (في الأرض والمعمل والتِّجارة) متروك لواحدةٍ منها على شريطةِ أن تُقَدِّمَ للطَّبَقتين الباقيتَيْنِ ما تحتاجـانِ إليه . ثم إن الـرقيقَ جائـزٌ في « جُمهوريـة » أفلاطون !

أما تنظيمُ المدينة الفاضلة عند الفارابيّ فهو تنظيمٌ طبيعيّ وماورائي : إنّ نِسبة الرئيسِ إلى المدينةِ كنِسبةِ القلبِ إلى الجسد وكنِسبةِ الله إلى العالم . وليس للإنسان عند الفارابيّ يدٌ في تنظيمِ الدولة ، لأنّ اللّهَ قد نَظّمَ هذه الدولة كما نظّم الطبيعةَ سواءً بسواءٍ . ولعلّ هذا المزيجَ عند الفارابي يزاحِم في الغَرابة مزيجَ أفـلاطون : شُيوعيةً وطَبَقـاتٍ جُمهوريـة وأرِقّاءَ ! ولكنّ المـزيجين مختلفانِ لا يَمُتُّ أحـدُهما إلى الآخـر بصِلة .

فمن أين جاء الفارابي بهذا التنظيم الغريب ؟

بـدأ الفارابي تـأليفَ كتابـه « آراء أهـل المـدينـة الفـاضلة » في بَغـدادَ (سَنـة ٣٣٠ هـ = ٩٤١ م) حيثُ بدأ دِراسة الفلسفة . ولا ريبَ في أن الفارابيّ آطّلع على كثيرٍ من آراء الأقدمين ، ممّا كان موجوداً في الكُتُبِ أو غيرَ موجودٍ فيها ، ومنها آراؤ هم السياسية في الدولة . وقد علم الفارابي بلا ريبٍ أن المدن القديمة في امبـراطوريـة العِراق كانت مستقلةً في بعضِ العصور ، وكانتْ تجمَعُها أحيانـاً إمبراطـورية (دُوَلاً فاضلةً صُغرى في دولةٍ فاضلةٍ كُبرى) كما كانتِ الحالُ في أيـام الفارابيّ (دُوَيْـلاتٍ متناثرةً في العالم الإسلامي تجتمعُ آسمِيّاً على الأقلّ في خِلافةٍ عباسية) .

غير أنَّ العُقدة الحقيقية في فلسفة الفـارابيّ السياسيـة إنما هي الـرئيس : هذا الشخص الذي أُوجِدَتِ المدينةُ (الدولة) من أجله ، ثم إنها وُجِدَتْ لِتَخْدِمَهُ من غير أن يخدمَ هو أحداً ، ثم في تلك الطبيعة التي أرادها للرئيس حتى يستطيعَ الرئيس أن يكون نبيّاً وحكيماً في آنٍ واحد ، ثم قولُه صَراحةً إن نسبةَ الرئيس إلى المدينة كنسبةِ الله إلى العالم .

هذه الخصائص كُلُّها نَجِدُها أيضاً في النِّظام السياسيّ الذي سادَ في العراق في الزمن القديم ، قبلَ حَمورابي . والفِكرةُ السياسية التي سادتْ في أقدم عصور العِراق

السياسية أن كلَّ مدينةٍ كانت تابعة لإلّهٍ ، وأن الحاكم فيها (الملك) كان يمثّلُ ذلك الإلّهَ ويحكُمَ بآسمه ؛ وكان أهلُ المدينة يفلحون ويزرعون ويحصُدون ويقومون بسائر الأعمال خِدمةً لذلك الإلّه . ولم يكن على ذلك الإلّهِ أن يَخدِمَ أهلَ المدينة في شيء . ثم لما جاء حمورابي لم تختلفِ الحالُ من ذلك آختلافاً أساسياً : إن حمورابي تلقّى شريعَته من إلّهِ الشمس وكان يحكُم على أنه نائبُ ذلك الإلّه :

وصفات الرئيس تَرجِعُ أيضاً إلى الفلسفة السياسية القديمة في العراق .

لما قضى الإسلام على الوثنية في كل مكان وصل إليه بَقِيَتْ جماعاتٌ وثنية تعيش في بِيئات مُغلقة (صغيرة) تُظهر الوحدانيةَ في بعض الأحيان وتُبْطِنُ الوثنية القديمة . ومن هذه الجماعاتِ الصابئة (أو الصابة) أو الحرّانيون (أو الحرنانيون) . وكان الحرنانيون يقولون[1] : إن النبيَّ هو البَريء من المذمومات في النفس ومن الآفات في الجسد ، والكاملُ في كلّ محمود، وإنّه لا يقصِّرُ عن الإجَابة بصوابٍ في كلّ مسألة ، ويُخبر بما في الأوهام ، ويُجابُ في دعوته بإنزال الغيثِ ودَفْعِ الآفاتِ عن النبات والحَيَوان ، ويكونُ مذهبه ما يصلُحُ به العالم ويكثر عامِرُه . هذه الصفات التي أوردها آبنُ النديم في كتاب الفهرست ، موجزةً بلا ريبٍ ، هي الآراء التي فصّلها إخوان الصفا فيما بعد وسَمَّوْها خِصالَ صاحبِ الناموس أو صاحبِ الشريعة . والشريعةُ عندهم تجمَعُ جانب الدنيا وجانب الدّين في المعنى السياسي الواحد . ثم إن إخوانَ الصفا يَرَوْنَ صراحةً أن الشريعة ليست إلا الدولة . قالوا : « أما آختلاف الشرائع فلا يضُر بالدين[2] لأنّ كلّ شريعة تكون بِحَسْبِ بيئةِ أهلِها المقصودين بها وبحسب زمانهم . والشريعة تكون لأتباعها بمثَابةِ مدينةٍ (دولة) روحانية يعيشون فيها عيشة روحية . وكُلّما كان عددُ أتباع الشريعة أكثرَ كانوا هم أشدَّ سُروراً وفَرَحاً »[3] .

وصاحب الشريعة أو الناموسِ يحتاج في رأيِ إخوان الصفا إلى خِصال كثيرة

(١) الفهرست ، مصر ، سنة ١٣٤٨هـ ، ص ٤٤٤ .

(٢) رسائل إخوان الصفا (طبعة كامل كيلاني) مصر ، ٤ : ٢٤ - ٢٩ .

(٣) مثله ٤ : ١٨٧ .

جعلوها ثمانِيَ وأربعين[1] ثم آختصروها فجعلوها آثْنَتَيْ عَشْرَةَ[2] ، هي (مَعَ شيءٍ من الإيجاز) : أن يكونَ تامَّ الأعضاء قـويَّها ـ جيـدَ الفهم ـ جيّدَ الحِفظ ـ فَـطِناً ذكيّـاً ذا رأيٍ ـ حَسَنَ العِبارة ـ مُحِبّاً للعلم ذا جَلَدٍ عليه ـ محباً للصِّدق وحُسنِ المعاملة ـ غيرَ شَرِهٍ في الطَّعام والشَّراب والنِّكاح ـ كبيرَ النفس عاليَ الهمة ـ زاهداً في المال وأمـورِ الدنيا ـ مُحبّاً للعدل وأهْله مُبغضاً للجَوْرِ وأهله ـ قويّ العزيمة جَسوراً .

ومن العجيب أن يكونَ الفارابي قدِ آفترض في رئيس المدينة الفاضلة أن يَتّصِف بآثنَتَيْ عَشْرَةَ صِفةً هي (مَعَ شيء من الإيجاز) أن يكون : تامَّ الأعضاء (وأن تكون القوى في تلك الأعضاء مُعِينَةً له على ما قُصد منها) ـ جيد الفهم والتصوّر بالـطبع ـ جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ويسمعه ولمـا يدركـه ـ حسن العبارة ـ محبـاً للتعليم (للتعلم) والآستفادة سهلَ القَبول له ـ غيرَ شَرِهٍ على المأكول والمشـروب والمنكوح مُتجنّباً بالطبع لِلَّعِب ـ مُحبّـاً للصِّدق وأهله مُبغضـاً للكَذِبِ وأهله ـ كبيـرَ النفس محبّاً للكرامة ـ وأن يكون الدِّرهم والدينار وسائرُ أعراضِ الدنيـا هيِّنةً عنـده ـ ثم أن يكون بالطبع محبّاً للعدل وأهله مُبغضاً للجَوْر والظُّلْمِ وأهلهما ، يُعطي النصف[3] من أهلِه ومن غيره ويحثُّ عليه ، عَدْلاً غيرَ صَعْبِ القِياد إذا دُعي إلى الحق ، صعبَ القِياد إذا دُعِيَ إلى الجَوْر ـ قويَّ العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي جَسوراً عليه .

غيـر أنه ليس من السهـل أن نَجْـزِمَ في مَنْ سَبَقَ إلى تَعْـداد هـذه الصفـات : آلفـارابيّ أمْ إخوانُ الصفـا ! إن الفارابي بـدأ تأليف مـدينته الفـاضلة في بَغدادَ سَنَـةَ ٣٣٠ هـ (٩٤١ م) ثم أتمّها في دِمَشْقَ في العام التالي . وكانت وفاةُ الفارابي سَنَـةَ ٣٣٩ هـ (٩٥٠ م) . أما جماعةُ إخوان الصفا فالأغلب أنها تـألفتْ في أوائلِ القـرن الرابع للهجرة (أوائل القرن العاشر للميلاد) ، ولكنّ أمرَهم لم يظهَـرْ إلا نحوَ سَنَـةِ ٣٧٣ هـ (٩٨٣ م) كمـا ذكر أبـو حيَّـانَ التَّـوْحيديُّ[4] . في تلك السَّنـة كـان جميـع

---

(١) مثله ٤ : ٢٧ .

(٢) مثله ٤ : ١٨٢ ـ ١٨٦ .

(٣) تجوز بالفتح وبالكسر وتجوز بفتح ففتح .

(٤) المقابسات ٤٥ .

الأشخاص الذين نَعْرِفُ أسماءهم والذين يُقال إنهم وَضَعوا رَسائلَ إخوان الصفا لا يزالون أحياءً . ولكنْ ما هو أهمّ من ذلك كلّه أنّ رسائلَ إخوان الصفا كانت لا تزالُ في ذلك الحين مُتفرّقة لم تُجمَعْ في كتابٍ واحدٍ .

ثم ليس من المعقول أن يأتيَ فيلسوفٌ كالفارابيّ ، بعدَ أن نال شُهرةً واسعةً وأصبح في السبعين من عُمره ، فيَغْرِفَ من رسائلِ إخوان الصفا غرفاً - وإخوانُ الصفا بعدُ في عالم الغيب والسِّتر . فلا بدَّ إذَنْ من أن يكونَ الفارابيُّ قد عَرَفَ شيئاً من الفلسفة السياسية للعِراق القديم ورتّب منها آراءَه . ولعل إخوان الصفا أنفسَهم أخذوا من الفارابي أو عَرَفوا المصادر العِراقية القديمة من الحرنانيين وأمثالهم . إن من العجيب في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية أن تكون تلك الآراء الوثنية التي عَمِلَ الإسلامُ على مَحْوِها قد وَجَدت بيتاً حصيناً في فِرَقِ الغُلاة من أصحابِ البِدَع . وإنّ أحدَنا لا يتوسَّع إلّا قليلاً في مذاهبِ الحرانيين الذين يُقال لهم الصابئة وفي ما آتصل بهم أو شابَهَهم من الحركات كالمانوية والدَيصانية ثم يكُرُّ البَصَرَ في الفِرَقِ الغالية من فِرَقِ الإسلام حتى يَضِحَ له أن هذه تلك : مادةٌ كَلْدانية حَرّانية وغِشاء باطِنيّ إسلامي ؛ ثم يَعلَمُ أنّ هذه الفِرَقَ لم تتلبّسْ بآسم الدين إلّا سَعْياً وراء أهدافٍ سياسية عَنيفةٍ أو لطيفة . وحينَئِذٍ فقطْ يُدْرِكُ أحدنا الحملةَ التي حَمَلها الغزاليّ وآبنُ تَيْميّةَ خاصةً على أصحاب البِدَع التي لم تكن مذاهبَ إسلاميةً بمعنى أنها تخالفُ سائرَ الفِرق في شيءٍ من التأويلِ لِفَهْم الإسلام فهماً صحيحاً ، بل كانتْ فِرَقاً سِياسيةً دينيةً ترمي إلى مُكافحة الإسلام خارجيّاً بالثورات والفِتن وداخلياً بمُحاولة التمزيقِ لِوحدَتِه الروحية ولِعقائده الأولى .

ومما يؤسَفَ له أن عدداً من المفكرين المسلمين من المعتزلة ومن الفلاسفة آنساقوا في هذا التيار عَفْواً، وفي الأكثر آغتراراً بانطلاق الفكر حرّاً في العالم الذي يجول فيه الفكر . ومن هؤلاء كان الفارابيُّ الذي تَبنّى آراءً وثنيةً لأنها جديدةٌ في تعليلِ حالِ البيئة التي كان فيها ، ولأنها في الحقيقة كانت تَحُلُّ مُشكلةَ وُجودِ عددٍ من الدول الكُبرى والصُّغرى تَتَوادُّ وتَتَعادى في البيئة الواحدة والزمن الواحد .

من أجل ذلك كُلِّه نرى أن مصادرَ الفارابي في تأليف كتابِهِ « آراءِ أهل المدينة الفاضلة » هي الآتية مرتبةً حَسَبَ أثرها في آرائه السياسية :

ـ البيئةُ الإسلامية بما فيها من تعدُّدِ الدول الصغيرة والكبيرة المتآلفة والمتخالفة .

ـ آراء أفلاطون وأرسطو خاصةً .

ـ تاريخُ الدول في العِراق القديم والنظرية السياسية الدينية التي عاشت من أيام الكلدانيين الحرانيين الى أيامه في كتب مؤلفة أو في روايات منقولة .

وبعدُ فهذا عرضٌ لمشكلة آعترضتْ سبيلي في دِراسة الفارابيّ ثم محاولةٌ لِحَلِّها . فعسى أن يكونَ في الدارسين من يَشْرَكُني في الرأي أننا أمام مشكلة تحتاج إلى حلّ . ولعل لبعض هؤلاء رأياً آخرَ يُنير سبيلَ البحث .

ابن سينا العالم(*)

كان مولد آبنِ سينا سَنَةَ ٣٧٠ للهِجرة (٩٨٠ م) أو بعد ذلك بخمسة أعوام . ولكنّ خمسةَ أعوام على مَدى ألفِ عامٍ لا تكاد تبدّل شيئاً من حياة الفـرد في أُمّته ـ أَقصِد في صورة الحضارة من حياة الأمة . وإذا كانتِ الخلافة العباسية قد فقدَتْ، قُبيلَ مـولد آبنِ سينـا ، زَهْوَهـا وقُوّتَهـا على يدِ البُـوَيْهِيّين(٢) ، فـإنّ السـامـانيين(٣) ثـمّ الغَزْنويين(٢) لم يكونوا أعداءً للخلافة . ولما أتمّ الفِردوسيُّ الشاهنامه ـ وهي ملحمةٌ

(*) بحث ألقي في الندوة التي نظّمتها اللجنة الوطنية اللبنانيّة للتربية والعلم والثقافة (اليـونسكو) بمنـاسبة الاحتفال بالـذكرى الألفيـة لمولـد الشيخ الـرئيس الحسين بن عبد الله بن سينـا (و) التي عقدت في الجامعة الاميركيّة في بيروت بتاريخ ١٨/ ١٢/ ١٩٨٠ . ثمّ ظهر في الكتاب التذكاري « ابن سينا » ، بيروت (مؤسّسة نوفل) ١٩٨١ .

(١) البويهيون اسرة فارسية اقامت دولة في المشرق استبدت بعدد من المقاطعات التي كانت تابعة للخلافة العباسية . وقد بدأت هذه الدولة بدخول أولها احمد بـن بويـه الى بغداد (٣٣٥ هـ ـ ٩٤٥م) وحمله الخليفة المستكفي على أن يجعله « امير الامراء » (قائد الجيش والحاكم العسكري في بغداد) . ومع استبداد البويهيين بالحكم السياسي فقد انشأوا بلاطات ازدهـر فيها الادب . وقـد طاف المتنبي ، في اواخر عمره ، بعدد من بلاطاتهم . وانقرض امر بني بويه في نحو الزمن الذي توفي فيه ابن سينا .

(٢) السامانيون اسرة تركية انشأت دولة في المشرق ، منذ مطلع القرن الثالث للهجرة (٨٢٠م) الى اواخـر القرن الرابع للهجرة (١٠٠٠م) . ويمكن ان تعد هذه الدولة فارسية اذا نحن ادركنا ان لغتهم الرسمية كانت الفارسية (لغة الثقافة في ذلك العصر) . ولم تكن الدولة السامانية معادية للخلافة العباسية . واقام السامانيون في عاصمتهم بخارى مكتبة كبيرة استفاد ابن سينا من محتوياتها كثيراً . واليهم قدم الرازي كتابه « المنصوري » (في الطب) ، كما نظم الفردوسي الشاهنامة في ايامهم .

(٣) الغزنويون أسرة تركية خلفت السامانيين وعـاشت دولتهم قرنين كـاملين من سنة ٣٥١ الى سنـة ٥٥٥هـ (٩٦٢ ـ ١١٦٠م) ، وكانت موالية للخلافة العباسية مقرة لها بالسيادة . واشهر ملوك هذه الاسرة محمود الغزنوي (بن سبكتكين الملقب الغازي ويمين الدولة) صاحب الفتوح الواسعة في الهند . وفي ايـامه =

رائعة ، ولكنها مَحلّية وثنية ، لم تَلْقَ التشجيعَ الذي آنتظره ناظمُها : لا من السامانيين ولا من الغزنويين . في ذلك الحين (في أعقاب القرن الهِجري الرابع ومطلَع القرن الحادي عَشَرَ للميلاد) كان محمـودُ الغَزْنـويّ يُوالي فتُـوحَه في الهنـد فيتّسعُ آنتشـارُ الإسلام فيها . أما في الأندلس فكان المنصورُ بنُ أبي عامرٍ[1] قد ردّ القوة السيـاسية إلى الخلافة المروانية في قُرطُبةَ ، ولكنّ تلك الخلافة آنقرضتْ في السَّنة التي تُوُفِّيَ فيها آبنُ سينا (٤٢٨ للهِجرة) .

ولم تكن حـالُ الغـربِ المسيحيِّ أحسنَ حـظّاً . كـانتْ مـملكـةُ الـروم (الإمبراطوريـة البيزنـطية) تتنـازعُها الأهـواءُ وتتحكَّمُ في اتجاهـاتِها نِسـاءُ البَلاط . وكذلك كـان النِّزاعُ على أشَـدِّه بين البابـوية والأبـاطرة الجِـرمان ، واليـدُ العُليا فيـه للأباطرة . وأما الدول الغَرْبية : إنكلترةَ وفرنسةَ وإيطالية وروسية وإسبانيـة والبُرتغـال فكانت كلُّها لا تزال تتلمَّس طريقَها الى الحياة الـدولية العـامّة . وكـان لا يزال أمـامَ الحروبِ الصّليبيّة نحوُ قرنٍ كامل .

أما الحركـة التي قَلْقلتِ العالـمَ الإسـلامي ، في ذلك الحين ، وعمّت بِشَـرِّها المغربَ والمشرق أيضاً ، فكانتِ الـدعوةَ الفـاطمية التي وصلت الى بيتِ آبنِ سينـا نفسه . ولكن ابن سينا يذكر أن هذه الحركة لم تلقَ هوىً من نفسِه ولا آستجابـةً من عقله[2] . هذه الحركة الفاطمية (والاسماعيليـة الباطنيـة) كانت ـ على كـلِّ حالٍ ـ بعيدةً عن الاسلام .

وجوه العلم :

وإذا نحن قُلنا : العلمُ ، فإننا نَعْني النَّظر الى العِلم من ثلاثةِ أوجهٍ :

= نبغ ابن سينا واليه قدم الفردوسي الشاهنامة ولكن لم يكن مسروراً من الجائزة التي منحه اياها محمـود الغزنوي (٦٠,٠٠٠ درهم مكان ٦٠,٠٠٠ دينار ـ كما كان يأمل الفردوسي) .

(١) المنصور بن أبي عامر تقدمت به همته فاستبد بأمر هشام بن الحكم المرواني في قـرطبة فجعله هشـام حاجباً (رئيساً للوزارة) . انقذ الخلافة المروانية في الاندلس من تقهقرها وخاض في الجهـاد خمسين معركة انتصر فيها كلها . وكانت وفاته سنة ٣٩٢هـ (١٠٠٢م) .

(٢) عيون الأنباء في طبقات الأطباء (مصر) ٢ : ٢ .

١ ـ التفقّه في المعارف الإنسانية .
٢ ـ تنظيم المعارف الإنسانية .
٣ ـ مفردات المعارف الإنسانية .
فأين يكون آبنُ سينا من هذه الأوجهِ الثلاثة ؟

أما من حيثُ التفقّهُ في المعارف الإنسانية ، فإنّ آبنَ سينا نشأ في أُسرة ذاتِ علم وجاه ، ثم كان هو حادَّ الذكاء واسعَ الخَيال وذا عقل نقّادٍ ثم أضافَ هو الى هذه جَلَداً على العمل من عند نفسه ودهاء سياسيّاً وَرِثه عن أبيه وأهله . وهذه كلها عواملُ تُساعدُ على أن يفهَمَ الإنسانُ أحوالَ الحياة الإنسانية فَهْماً واضحاً دقيقاً .

وعَرَفَ الفلاسفةُ المسلمون لآبنِ سينا نَظَرَهُ الثاقبَ في قضايا الفلسفة . إن الغزاليَّ لما وَضَعَ كتابه « تهافُتَ الفلاسفة »[1] عدّ آبن سينا قَيِّماً[2] بنقلِ آراءِ أرِسْطو (ص ٩) حسنَ آلاختيار لتلك الآراء (ص ٧٢) يهجُرُ منها ما كان شنيعاً (ص ١١٩) . من ذلك مثلاً ، أنّ قُدماءَ الفلاسفة (اليونانيين) قد قالوا : إن اللهَ لا يعلمُ إلا نفسَه . فردّ عليهِمُ آبنُ سينا وقال (ص ١٨١) : إنه يعلم نفسَه ويعلم غيرَه ، فكان آبنُ سينا بذلك وبغيره عند الغزاليِّ (وعندَنا أيضاً) أفضلَ من القدماء (راجع ص ١٨٢) . ثم آختلف أرسطو وأفلاطونُ في النظر إلى النفس الإنسانية ، فقال أفلاطون: إنها مُفارِقةٌ للبدن (وُجِدَتْ قبلَ البدن وتبقى بعده). ردّ آبن سينا هذا القول لأفلاطون وآتّبعَ أرِسطو في القولِ بأنّ النفسَ تحدُثُ بحُدوث البدن . فمَدَحَه الغزاليُّ على ذلك فقال (ص ٢٣٥) : « هذا ما آختاره آبنُ سينا والمُحقّقون » . ولا ريبَ ـ في منطِق العِلم ـ أنّ التمييزَ بين الصّواب والخطأ في الأقوال مُهِمٌّ كالقول بالصّواب آبتداءً .

---

(١) الف ابو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ = ١١١١م) كتابه « تهافت الفلاسفة » في الرد على فلاسفة اليونان من خلال الآراء التي حملها الى العالم الاسلامي الفيلسوفان ابو نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ = ٩٥٠م) وابن سينا : تهافت الفلاسفة (طبعة الأب بويج) بيروت (المطبعة اليسوعية) ١٩٢٧ .
(٢) القيِّم هو الذي يتولى امراً فيحسن ادارته والتصرف بشؤونه .

ثم إنّ آبنَ طُفيلٍ (ت ٥٨١ هـ = ١١٨٥ م) قد مدَح آبنَ سينا فقال في «قِصّة حي بنِ يَقْظانَ »(١) :

« أما كُتُبُ أرِسطوطاليسَ فقد تكفّل الشيخُ أبو عَليٍّ (آبنُ سينا) بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه (مذهب ارسطوطاليس) وسلَك طريق فلسفته في كتاب « الشِّفاء » . . . وإن مَنْ أرادَ الحقَّ الذي لا جَمْجمةَ (لا خَفاءَ ، لا غُموض) فيه فعليه بكتابه (بكتاب آبن سينا) في « الحِكمة المشرقية »(٢) . (ثم) إن مَنْ عُنِيَ بقراءة كتاب « الشفاء » وبقراءة كُتُبِ أرسطوطاليس ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق ـ وأنّ في كتاب « الشفاء »(٣) **أشياءَ لم تبلُغْ إلينا عن أرسطو** .

وكذلك آبْنُ رُشْدٍ (ت ٥٩٥هـ = ١١٩٨م) ، فإنّه مَدح آبنَ سينا فقال(٤) : « هذا البُرهان الذي حكاه (الغَزاليُّ) عنِ الفلاسفة أوّلُ من نَقَله إلى الفلسفة آبنُ سينا على أنه طريقٌ خير من طريق القدماء ، لأنه زَعم أنّه من جوهر الموجود وأن طُرُق القوم (الفلاسفة اليونانيين) من أعراض تابعة للمبدأ الأول » ، أي لله . (يرى آبنُ رشد أن آبنَ سينا أخذ برهانه على وجود الله من ضَرورة الوُجود الإلّهي ، بينما القدماء قد أقاموا أدِلّتهم في ذلك على أعراض ـ أي أمورٍ عارضة غير ثابتة ـ مما رَأَوْه يتعلق بوُجود الله : من رُؤيةِ الصِّلة بين الخالق ومخلوقاته ، مثلاً)(٥) . ثم يتابعُ آبنُ

---

(١) مكتب النشر العربي ، دمشق : الطبعة الأولى ١٣٥٤هـ = ١٩٣٥م ، الطبْعة الرابعة ١٣٥٩هـ = ١٩٤٠م ، ص ١٦ ـ ١٧/ ٦٨ ـ ٦٩ .

(٢) الحكمة المشرقية (بفتح الميم) : الفلسفة اليونانية الممزوجة بأشياء من الآراء الشرقية (البابلية ، الفارسية ، الهندية) . كما اصبحت الفلسفة اليونانية بعد حملة الاسكندر المقدوني على الشرق . والمشرقية (بضم الميم) : التفلسف القائم على الاشراق (استلهام الآراء من غير استناد الى العالم الطبيعي او المنطق الوضعي) .

(٣) الشفاء كتاب كبير في بضعة اقسام حرص ابن سينا على ان يجمع فيه فلسفة أرسطو في الأكثر . ولكن في كتاب « الشفاء » اشياء ورد ذكرها عند ارسطو فتوسع فيها ابن سينا كثيراً . ومع الاحترام البالغ الذي كان لارسطو في نفس ابن سينا ، فإن ابن سينا خالف ارسطو في اشياء .

(٤) تهافت التهافت المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٢٧ ؛ ص ٢٧٦ .

(٥) هم يقولون ان وجود العالم يدل على وجود صانعه (أي اللّه) ، كما ان وجود البناء يدل على وجود =

رُشْدٍ قولَه فيقولُ : « وهو طريق أخذه آبن سينا عنِ المتكلمين (الذين يدافعون عن العقائد الإيمانية بالأدِلّة العقلية) . . . »[1] .

وربما رأى آبنُ سينا للفلاسفة اليونانيين أقوالاً (في العالم الطبيعيّ) أجمعوا عليها فلا يقبَلها ، معَ أنه لا يكونُ لديه بُرهانٌ مُقنِعٌ على رَدّها . غيرَ أن حِسَّه في ذلك كان صحيحاً . ثم هو يُقِرّ بذلك على نفسِه فيقولُ مثلاً (في مثل تلك الحال) : « . . . هذا ، وأقول على سبيل الظَّنّ . . . وليس هذا شيئاً أجزِمُ به جَزْماً . . . وعسى أن يكونَ ذلك واضحاً لغيري »[2] . وقد ردَّ آبنُ سينا[3] قولَ اليونانيين الذين جعَلوا لِلنَّبات عَقْلاً . وتبدَّتْ هذه الظاهرة لآبنِ رشد لما رأى لآبنِ سينا أقوالاً غير جاريةٍ على أُصول الفلاسفة[4] أو أقوالاً خالَفَ فيها أرسطو[5] فقال آبنُ رشد أحياناً[6] : « إذا نحن أخْرَجْنا قولَ آبنِ سينا هذا المخرج ، كان قولُ آبنِ سينا صحيحاً » .

ومن أوجُهِ العلم تنظيمُ المعارف الإنسانية وتَصْنيفُها . وفي هذا المجال كان أشهرَ المفكرين المسلمين آبْنُ سينا فإنه قام في الاسلام بما كان قد قام به أرسطو في اليونان ، إذْ هو مُنَظِّمُ الفلسفة والعلم في الإسلام ـ وإنْ لم يبلُغْ في الآبتكار الى ما بَلَغَ إليه أرسطو ، يومَ لم يكُنْ أمامَ أرسطو مثالٌ يَقْتَدي به .

ومع أن آبن سينا يذكُرُ عن نفسِه أنّه لم يفهَمْ عِلمَ ما بعدَ الطبيعة حتى قرأ كتابَ «أغراضِ ما بعدَ الطبيعة» للفارابيّ[7] ـ وكان ذلك مبالغةً منه، بلا ريبٍ ـ فإنّ كُتُبَ

= البنّاء . ان هذه الموازنة المادية لا تجوز ، لأن البنّاء بنى البيت من مواد كانت موجودة بين يديه ومن مثال سابق كان في أيامه . اما الله فإنه واجب الوجود بنفسه بقطع النظر عن وجود العالم .

(١) مقدمة ابن خلدون ، بيروت ١٩٠٠م ، ص ٤٥٨ .

(٢) كتاب الشفاء ـ قسم الطبيعيات ٢ ـ ٤ ، ص ٤٤ ، ٤٦ .

(٣) مثله ٧ : ٣ .

(٤) تهافت التهافت ٢٥٢ .

(٥) مثله ٣٢٥ .

(٦) مثله ٢٩٠ .

(٧) عيون الأنباء ٢ : ٣ ـ ٤ .

آبن سينـا في كل علمٍ أوضـحُ من كتب الفارابيِّ وأكثرُ شُمولاً وأوسـعُ آنتشـاراً بين الناس . ولم يكنِ آنتشارها بينَ الغربيين في أوروبة المسيحيةِ أقلَّ مِنَ آنتشارِهـا بين المسلمين في المشرق والمغرب .

المعارف الانسانية ومفرداتها

المعارف الإنسانية أوِ العلوم ـ كما يقولُ آبنُ خَلدونٍ[1] صِنفانِ أساسيّانِ : علومٌ نَقْلِيّة (يعتمد البشرُ فيها على رِوايةِ بَعْضِهِم عن بعضٍ كاللُّغة والدِّين والتـاريخ) ثم علومٌ عقليةٌ (يَعْرِفها النُّخبة من البشر بالتفكير في مظاهرِ الوجودِ الإنساني(كالحِساب والفَلَك والنبات والكيمياء) .

غير أنّ العلم بما هو علم إنما هو مِنهاجٌ مُتَّبع . فإذا نحن طبّقنـا منهجاً واحـداً مُتَّبعاً على كل نوع من أنواع المعرفة الإنسانية ـ وعلى الشِّعر والتاريخ أيضاً ـ أصبـحَ ذلك النوعُ من المعرفة الإنسانية علماً . غير أنّنا حينما نقولُ اليومَ : علمٌ ، فإنما نَعني « العلومَ العقليةَ مِنَ الرياضياتِ والطبيعيات خاصة » .

والمفـروض في هذا المقـال : « آبن سينـا العـالم » أنْ أتنـاولَ جـانبَ العلوم العقلية ، كما عَرّفها آبنُ خَلدونٍ : الرياضياتِ والطبيعيات . إلاّ أنني لو أرَدتُّ أن أمُرَّ بجميع هذه العلوم ، آبتداءً بعلم العدد ومروراً بالهنـدسة والفلك والمـوسيقى فعلمِ النبـات وعلمِ الحَيَوان إلى الطِّب ، ولو على سبيـلِ الأختصار ، لـطالَ السَّرْدُ عليَّ وعليك . من أجل ذلك رأيتُ أن أقصُرَ كـلامِيَ هنا على الفيـزياء والكيميـاء ، وهما العُمدة في القول حينما نصف اليوم إنساناً بأنه عالم .

يحسُـنُ ان نعلَمَ أنَّ آبن سينـا ـ الذي جـاء منذ ألف عـام ـ قد قَبِـلَ أشياءَ من الخطأ ثم تلقّى اشياءَ من الخطأ فَعرَفَ أنها خطأ ، ولكن لم يكن مستطيعاً أن يَصِلَ إلى الصواب في أمرها فذكر أنها خطأ . ومعرفة الصواب لا تبـدأ إلا بعدَ أن يبـدأ العالم بالتمييز بين الخطأ والصواب .

---

(١) المقدمة ، بيروت ١٩٠٠ ، ص ٤٣٥ .

ادرك آبن سينا[1] ان الأجسام حينما تَهْبِطُ فإنها تَتَّجِهُ نحو المركـز (نحو مـركز الأرض) . ثم أدرك أيضاً أن الأجسام المختلفة تَتَجاذَبُ على نِسبَةِ ما بَيْنها من الأقدار (الكِبَر والصِّغَر) وعلى نسبة ما بينها من الأبعاد . إن الجسمَ الأصغـرَ يَنْجَذِبُ نحـو الجسم الأكبر ، وإن الجسم ينجذبُ إلى الجسم الأقربِ اليه أكثرَ مما ينجـذب الى الجسم الأبعد عنه .

وكأننا نرى في هذا المقطع أشياءَ مُهِمَّةً مما جاء به إسحاقُ نيوتُن (ت ١٧٢٧م) بعد سبعةِ قرونٍ إلا عشرةَ أعوامٍ . ولكنْ قد يقول لي قائل (مما كـان قد تعلّمـه في المرحلة الثانوية من حياته المدرسية) : إنّ إسحـاقَ نيوتُنَ قـد رأى تُفّاحَـةً تسقُطُ من شَجَـرَة ففكّر في سبب سُقـوط التفاحـة إلى الأرض وسأل نفسَـه لماذا لم تتّجـهْ هذه التفاحةُ إلى أعلى بدلاً من أن تَهْبِطَ إلى الأرض ؟

إنّ إسحاقَ نيوتُنَ كان غافلاً عن المبدأ العظيم الذي أقرَّه (بسقوط الأجسام الى أسفلَ) وكانتِ « التفاحة » هي التي نبّهتْ نيوتُنَ إلى ذلك المبدأ . أمّا آبنُ سينا فقد فكّر في ذلك المبدأ آبتداءً من عندِ نفسِهِ . آسْمَعْهُ وهُوَ يَقُولُ :

« وأمّا المَدَرَة (القطعة المتماسكة من الـطين) المقذوفـةُ إلى فَوْق أقـربُ إلى الفلك (وَمَعَ ذلكَ) فهِي أوْلى بـأن تنجذِبَ إلى جهـة قُرْبِهـا من كُلِّيّة (مجمـوع؟) الأرض . . والمَدَرة إنما تتحـرّك لِتَسْتَقِرّ . وَمُسْتَقَـرُّها إمّـا أن يكونَ إلى الفلك (إلى فوقُ) وإما أن يكون إلى حيثُ يُتَوَهَّم (أنه) المركزُ (مركزُ الأرض ـ الأرض التي هي مركز العالم) . لكنّ حركة المَدَرة المقـذوفةِ الى فـوقُ . . . ليس إلى الفلك ، إنما تتحرّك إلى المركزِ لَتَسْكُنَ بالطبع » .

وكـذلك تنبّـه آبن سينا ، إلى أن الجسم المتحـرِّك على الآستـدارةِ ينشـأ فيـه جَذْبانِ : جذبٌ طاردٌ (يدفَعُهُ إلى الآنفـلات والخُروج خَلْفَ مَـدَارِهِ بعيداً عن مـركز

---

(١) الشفاء ـ الطبيعيات ٢ ـ ٤ ، ص ٥٩ ـ ٦٠ ؛ النجاة ٣٩٤ ـ ٣٩٧ .

جَذْبه) وجذبٌ قَابِضٌ (يـدفَعُ الجسمَ المتحرِّكَ إلى مِحْوَرِ الحـركة) . . وآبنُ سينـا يُشير إلى التنازع بين ذَيْنِكَ الجذبين ويُسمّي احـدَهما « قـوةً طبيعيةً » ويسمي الآخَـرَ « قوةً غريبة » . وبطبيعةِ الحال تكونُ إحدى تَيْنِكَ القُوَّتين غالبةً وتكـون الثانيـة منهما مغلوبةً . وربما آستحالتِ القوة المغلوبة غالبةً أوِ آستحالتِ القُوّة الغالبة مغلوبةً بِوُرُود سببٍ عليهما من الخارج .

وكـذلك يتكلَّم آبن سينـا على الجسم المتحرك على الآستقـامة وعلى الجسم المتحرِّكِ على الاستدارةِ ويُشيرُ إلى أن الجسم المتحركَ على الاستدارة (ما دام جارياً في مَدَارِه) فلا يكون ثقيلاً ولا يكون خفيفاً .

وأنا أُشير إلى هـذه الآراء إشارةً من غيـرِ نقدٍ لهـا ـ لأنّ هذا المقـال لا يحتمل ذلك . غيرَ أني أرى أنّ آبنَ سينا لم يُقَصِّرْ في العبقرية وفي النّظرةِ النافذة في العالم الطبيعي (ولعلّ آبنَ سينا قد فاق إسحاقَ نيوتن في ذلك) ، إلا أنّ ابن سينا مُقصِّر عن إسحاق نيوتُن في القوانين العَمَلية والمُعادلات الحسابية . ولا شكّ في أن عـذرَ آبنِ سينا في ذلك أنّه كان يشعُرُ بأنّـه يعالِـجُ الحركـة من جانِبِهـا الفَلْسَفِي النَّظرِيّ لا من الجانب الرياضي التطبيقي .

ولا يصيبُ آبن سينا حين يرى الحرارةَ والبرودة خاصَّتينِ مُسْتَقِلّتين (فالبرودة ـ عندنا ـ فِقدانُ الحرارة) ، ولكنه يُصيب في قوله إن الحرارة تُحدِثُ تَخَلْخُلاً وخِفّة في الأجسام الكثيفة ، كما أن البُرودة تعمَلُ على تكثيف الأجسام[1] .

والشمس مصدر الحرارة ، وتكون الحرارة (الواصلة من الشمس الى الأرض) على أشـدِّهـا في البُقعـة التي تكـونُ أشِعّـةُ الشمس فيها عَمـوديـةً على رؤوس الساكنين[2] .

---

(١) تسع رسائل ٦٥ ؛ النجاة ٢٤٦ .

(٢) الشفاء ٥ : ٢٨ .

ويصيب آبن سينا حينما يرى لمجاورةِ البحر لمكانٍ ما تأثيراً في مُنَاخِ ذلك المكان[1] . ولكنّ ابن سينا يُخطىء حينما يعتقد أن الشمس تُسَخِّنُ الهواء[2] . غير أنه يستدرك خطأ قولِه ذلك حينما يقول[3] : إن الشمس تسخِّن سطحَ الأرض ثم إن سطحَ الأرض السخن هو الذي يسخّن الهواء (و بخار الماء المنبثّ في الهواء، على الأصح) ، ذلك لأن الأجسام الغازيّة إذا كانت مُطلقةً (حُرّة في الفضاء) لا تقبل الحرارة . وقول آبن سينا في هذا الشأن واضحٌ فهو يقول : أقوى الحَرّ « حيثُ ينتهي شُعاعُ الشمس المنعكس عن الأرض ، أعْني المُسخّن للأرض أولاً ثم لما يجاوِرُه عن قربٍ ثانياً » .

وَمَعَ أنّ آبنَ سينا يُخطىء أحياناً فيُظنّ أن البخار والهواء شيء واحدٌ[4] ، فإنه يقول فيصيب القولَ[5] : « إن البخار ليس شيئاً إلا ماءٌ قد تفرّق وانبسط بتأثير الحرارة » .

وابن سينا يفرّق تفريقاً صحيحاً بين الطَّلّ (النَّدى الذي يسقط في أثناء الليل البارد على الأغصان وغير الأغصان) والثلجِ والبَرَدِ . إن الثلجَ يتكوّنُ في السحاب من بُخَارِ الماء قبلَ أن يتحوّل بُخار الماء قَطَراتٍ . أما البَرَد فيتكوّنُ حينما يتحول بخار الماء في السحاب قطراتٍ ثم يُفارق السحابَ ليسقُطَ مَطَراً .

وآبن سينا يَمَسُّ الضَّغطَ الجَوِّيَّ مسّاً خفيفاً حينما يذكر تشقُّقَ الأواني إذا زاد بَرْدُ الماءِ الذي فيها أو زادتْ حرارة الماء الذي فيها ، وهيَ مُغْلَقة . ولكنّ تعليل ذلك عنده ليس واضحاً[6] .

---

(١) الشفاء ٥ : ٣١ .

(٢) النجاة ٢٥٠ .

(٣) عيون الحكمة ٣٣ = تسع رسائل ١٥ .

(٤) الشفاء ٢ ـ ٤ ، ص ١٥٥ .

(٥) الشفاء ٢ ـ ٤ ، ص ٩٧ .

(٦) راجع النجاة ٢٤٢ س .

الصوت والسمع

والصوت عند ابن سينا يحدث من قلْعٍ (فَصْل شيء من شيء) أو قرعٍ (ضرب شيء بشيء) . ويجب أن يكون القلعُ والقرع بين شيئين على قَدْرٍ من الصلابة وقدر من العُنف. والقلع والقرع يُحدِثَانِ في مَحَلِّهما تفريغاً للهواء[1] . هذا التفريغُ للهواء يُحدِث حركةً تدفَعُ الهواءَ (اذا حاول الهواءُ أن يعود إلى مكانه) تموُّجاً . من أجل ذلك يقول ابن سينا إن القرعَ والقلع ليسا صوتاً ، ولكنهما سَبَبَانِ للصوت .

ويزيد ابن سينا هذه الملاحظةَ الدقيقةَ شرحاً فيقول : يظنّ (بعضهم) أن الصوت نفسَه (هو) تموُّجُ الهواء ، وليس كذلك . فالصوت عارضٌ (أمر زائد) يَعْرِض من هذهِ الحركة الموصوفة (للهواء) ـ يتبعها ويكون مَعَهَا ـ فإذا آنتهى التموُّجُ من الهواء أو الماء إلى الصِّماخ (في الأذن) أحسَّ (الإنسان) بالصوت . ثم إن التموّجَ شيء والصوتُ شيءٌ (آخَرُ) . والصوت يُحَسُّ بآلةٍ أُخرى (غيرِ الأُذُنِ كالثَّوبِ المنشورِ وأغصانِ الشجرة . .) . وصح أنّ الصوت يصحَبُ التموُّج . فقد بانَ أنّ للصوت وجوداً ما من خارج . . . والصوت ينتهي به التموُّجُ إلى السمع[2] .

ثم إن السمع عند ابن سينا قد يخطىء في نِسبةِ الصوت الى مصدره . . . ولكنّ السمعَ يُدْرِكُ العَدَدَ (تردُّدَ الحركات) ويدرك الحركة والسكون ـ مما يَعْرِض للصوت الممتد من ثباتٍ أو آضمحلالٍ يكونُ مصيره الى ذلك الاختلاف (من القوة أوِ الضَّعف)، في تحدد (؟ مدى) مثل ذلك البعد . والواقعُ أن هذا أساسُ نَظَرِيَّة ضَبْلَر[3] . والصوت أيضاً يحتاج في آنتقاله إلى زمن ، فالاستماع يُحتاج فيه إلى أن يَتَأدّى تموُّجُ الهواء الكائن الى السمع ، وذلك في زمان[4] .

---

(١) الشفاء ٦ : ٧١ .

(٢) الشفاء ٦ : ٧٢ ـ ٧٣ ، ١٠٣ .

(٣) تفاوت قوة الصوت باختلاف السرعة في اقتراب الصوت وابتعاده عن السامع .

(٤) الشفاء ٥ : ١٩ ، راجع ٦ : ٣٥ ، راجع تسع رسائل ٤٣ .

يتكلم ابن سينا على تشريح العين كلاماً مقبولاً في إجماله . هنالك المُقلة (وهي كُرَة شحمية بيضاء) . وفي مقدمة المقلة كُرَةٌ أصغر منها هي الحَدَقَة ، وتسمى العِنَبِيَّة أيضاً، لِشِبهها بحبة العنب المكوّرة . هذه الحدقة ملونة، وتكون سوداء أو زرقاءَ أو شهلاء أو غير ذلك . وفي هذه الحدقة[1] طَبَقَات طوليّة (بعضُها وراء بعض) تتألف من رُطوباتٍ مختلفة الكثافة : الرُّطوبة البَيْضية (لأنها تشبه زُلالَ البيض في لينها ولونها) . ثم وراءها الجليدية (لأنها تشبه الجليد أو البَرَدَ في اللون لا في الصلابة) . ثم وراء الجليديةِ الطبقةُ الزجاجيةُ(وهي تشبه الزّجاج الذائب) . وفي مقدمة الحدقة طبقة صُلبة هي القَرْنية (لأنها تشبه القَرْنَ في صلابتها ـ ولكنها شفّافة) .

ويخطىء ابن سينا حينما يذكر أن الحدقة (العنبية) مثقوبةٌ ثُقباً يمر فيه الضوءُ الى الشّبكيّة (السطح الخلفي الداخلي للمُقلة) . ويلحظُ آبنُ سينا ان هذا الثُّقبَ (او ما يحسبه ثقباً) يتّسع ويضيق . ولقد كانت ملاحظةُ آبنِ سينا هذه (آتساع مركز الحدقة وضيقه) صحيحةً ، ولكنه عاد إلى الخطأ مرةً ثانية لما قال إنّ العَصَبَ الذي ينقُلُ البصر إلى الدِّمَاغ مُجَوَّفٌ . غيرَ أن إدراكه ان الذي يرى إنما هو الدِّماغ لا العينُ قولٌ صائب .

ولقد كان آبن سينا واضحاً حينما وقف في تفسير البصر أمام النظريتين الموروثتين من أيام اليونان : نظريةِ الشُّعاع (وذلك أن البصر يكون بخروج نورٍ من العين يحيط بالجسم المبصَر) ونظرية الوُرود (وذلك أن البصر يكون بآنعكاس شَبَحٍ عن الجسم المُبصَر الى العين) فآختار نظريةَ الوُرود .

والبصر عند ابن سينا (وعندنا ايضاً) لا يكون الا معَ اللَّمَعَان . واللمعانُ أنواعٌ آختار ابن سينا ان يتكلم على نوعين منها : الضوء (وهو صدور اللمعان عن جسم

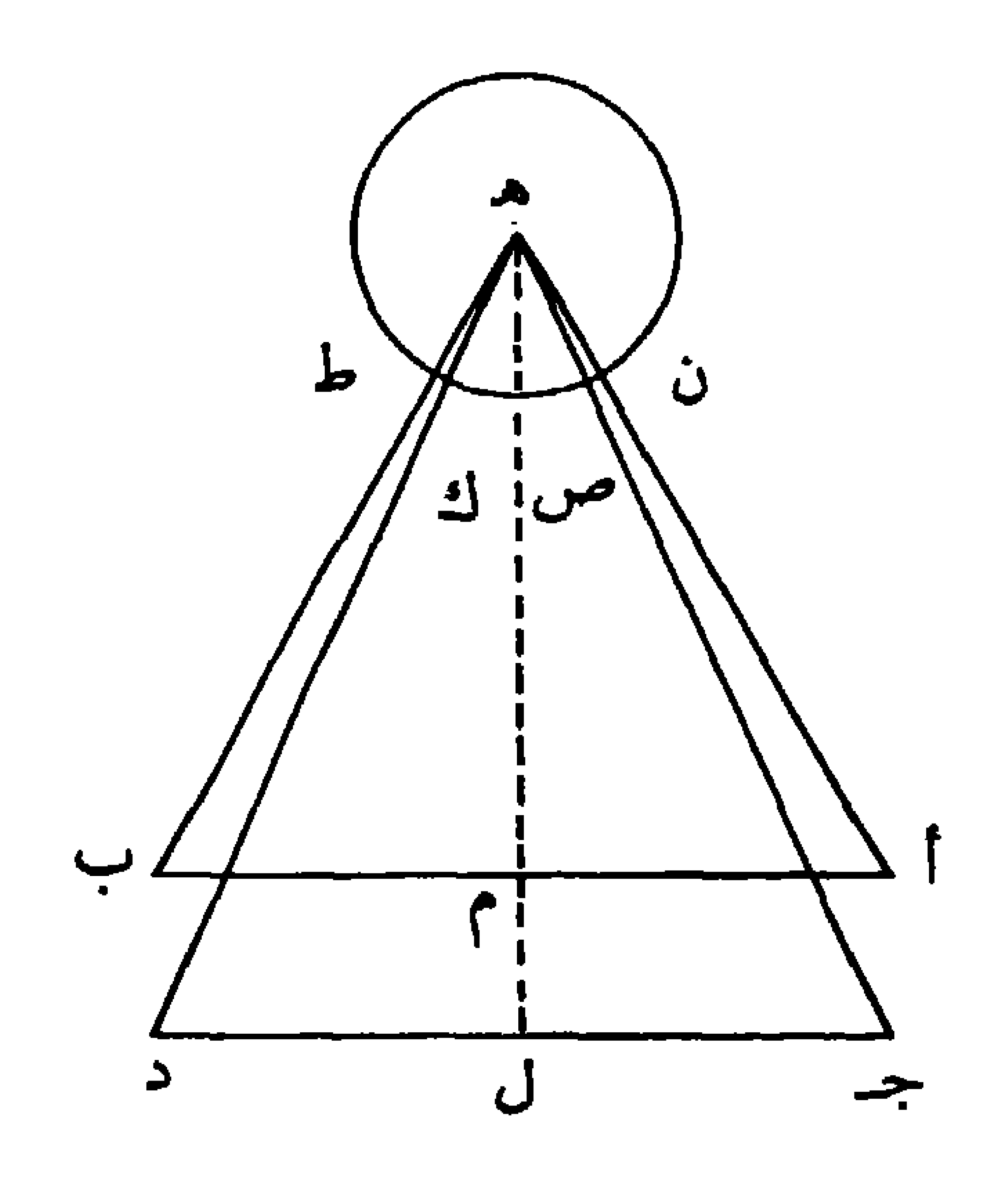
(١) القانون ٢ : ١٠٨ وما بعد .

لامع بذاته كالشمس والنار) ثم النور (وهـو آنعكاس اللمعـان عن سطحٍ غيـر لامع بذاته كسطح القمر) .

ولِصِحة البصرِ (ووضوحه) شروط ذكرها ابن سينا : ان يكون الجسم المبصَرُ ملوناً وعلى بعدٍ مُعَيَّنٍ من العين (ليس قريباً منها حتى يكاد يَمَسُّها ، ولا هو بعيدٌ عنها حتى يغيبَ عنها) : إن العين لا تستطيع ان ترى جسماً إلّا إذا وَتَّرَ هذا الجسمُ زاويةً عند سطح العين (مَعَ الخط العَموديّ المَمَاسّ لسطح العين) . ثم إنّ البصـرَ يكون بآنعكاس شَبَح الجسم المُبصَر إلى العين في مخروطٍ قاعدته الجسمُ المُبصَـر ورأسُه بؤبؤ العين .

ولابن سينا ملاحظة بارعة (لم أَجِدْهَا عند مُعَاصِرِه آبن الهَيْثم) وهي ان شَبَحَ الجسمِ المُبصَر يظهر على سطحِ الطِّبَقَة الجليدية (في قلب العين ، بخِلاف ما كان آبنُ الهَيْثم قد قال من أن شبح الجسم المبصَر يظهَـرُ للعين على نقـطة خارجَهـا) . وكلما كانتِ الزاويةُ التي يُـوَتِّرهـا الجسمُ المُبصَر في العين أكبـرَ ، بدا ذلـك الجسم للعين أكبرَ . ولابن سينا برهانٌ هندسي على ذلكِ لم أرَهُ عند غيرِ ابنِ سينا[1] :

لتكُنْ دائـرةُ هـ (هـ تمثّـل العين) ، وليكُـنْ خـطّانِ أ ب ثم جـ د (يـمثـلان جسمين متسـاوِيَيِ الحجمِ على بعْـدَيْنِ مختلفين وأبعـدُهُما جـ د) . وليكن هـ ل عَموداً عليهما جميعاً وَلْيَصِلْ خُطُوطٌ من هـ إلى أ، ب، جـ، د.



فَلِأنّ المثلّث أ ب هـ والمثلث جـ د هـ متسـاويا السـاقين وقاعـدتاهمـا متساويتـان ولكن آرتفاعَ جـ د هـ أطولُ من آرتفاع أ ب هـ، فالزاوية الرأسية ، إذَنْ ، في جـ د هـ أصغرُ .

---

(١) عيون الحكمة ٣٨ = تسع رسائل ١٨ ـ ١٩ .

ثم إن الزاوية جـ هـ د توتّر القوسَ ص ك ، والزاوية أ هـ ب توتّر القوس ن طـ ، فيكون القوس ن ط أكبرَ من القوس ص ك .

إذَنْ ، شَبَحُ أ ب يرتسم في ن ط وشَبَحُ جـ د يرتسم في ص ك .

فإذن ، ما يرتسم فيه شبح الجسم الأبعد أصغرُ ، فهو اذن يرى بأجزاء تحاذيه أقلَّ . والمَرئيُّ الحقيقيُّ هو هذا الشبح . فإذن ، إن كان الشبح هو الذي يَرِدُ (وحدَه) على البصر ، فيجب أن يكون شبحُ الجسم الأبعدِ أصغرَ ، فيُرى ـ من أجل ذلك ـ أصغر .

ويُصيب آبن سينا في الكلام على خِداع البصر وعلى أسبابه : رؤيةِ الأشياءِ أكبرَ مما هي أو أصغرَ ـ رؤية الأشياء مسطحةً أو مُقَبَّبة ـ رؤية الأشياء أشدَّ ألواناً أو أضعفَ ألواناً ـ رؤيةِ الأشياء كأنها على بعدٍ واحد بينما هي على أبعادٍ مختلفة (كالنجوم مثلاً) . ولِخِداع البصر أسبابٌ منها « الأُلفة » فإن الإنسانَ يرى الأشياءَ التي كان قد ألِفَها رؤيةً أصحَّ وأدقَّ وأوضحَ ، ثم « حالُ العين من الصِّحة والمرض » ، فربما رأتِ العينُ رؤيةً ضعيفةً أو رأت شيئاً غيرَ موجود ، ثم « العواملُ المؤثرة في البدن وفي الدِّماغ خاصة »[1] ، وذلك أن العين (زُجاجة) تنقُلَ الأشباح الى الدِّماغ . فالذي يُخطىء (في مثل هذه الحال) هو الدماغُ لا العينُ .

ومن المستغرَبِ جِدّاً أن يقول ابنُ سينا إنّ البصر يُبْصِرُ فوراً ، لأن أشباح المُبصَرات (في رأيه) لا تحتاجُ إلى زمنٍ في آنتقالها الى العين . وهذا خطأ ، لأن الأشباح تحتاج الى زمن في انتقالها الى العين .

الكيمياء

يعرض ابن سينا للكيمياء بوجهيها : للصَّنعة الخُرافية (محاولة نقل المعادن الخسيسة أو الرخيصة إلى معادِنَ شريفةٍ أو ثمينةٍ غاليةِ الثمن) ثم للعلم التَّجريبيّ (في المختبرات) . وسواءٌ أكانت رِسالة « الإكسير » منحولةً لابن سينا ، كما يقولُ أُستاذي يوليوس روسكا[2] ام كانت ثابتةَ النِّسبةِ إلى آبن سينا ، كما يُرَجِّحُ أحمد آتَش[3] ، فإنّ

(1) القانون ٢ : ١٣٧ وما بعد .

(2) أستاذ تاريخ الجغرافيا في جامعة برلين ، توفي عام ١٩٤٩ .

(3) مهرجان ابن سينا في بغداد ، ص ٦٠ وما بعدها .

آبنَ سينا قد عالج موضوعَ الكيمياء في كتاب « الشفاء » مُعالجَةً تُغني عن الجدال في نسبة رسالة « الإكسير » إليه .

إن ابن سينـا يحمل على الصَّنعـة ويُسمي أصحـابَهـا أصحـابَ الحِيَـل لأنهم يصبغون قِطعةً من النُّحاس مثلاً باللون الأصفر فيظنّ الجاهلون بالعلم أن تلك القِطعةَ الصفراءَ اللونِ ذهبٌ ثم يَغيب عن بالِهِم (لجهلهم بقواعِدِ العلم) ان النحاس الأحمرَ اذا آنتقل (نظريّاً) الى ذهب فليس لونُـهُ فقط هو الـذي يختلف ، ولكنَّ وزنَهُ (ثِقَله النوعي) أيضاً يجب أن يختلف .

ثم يقول ابن سينا[١] :

« . . . وأما أن يكون الفصلُ المُنَوِّع (المَعْدِن المُرَكَّبُ من الأركان الأربعة[٢] ، في رأي القدماء : الحديدُ ، النُّحاس ، الخشب ، الرخام ، الخ) يُسْلَبُ (خاصّةً من خواصِّه) أو يُكسى (خاصّةً ليست له) ، فلم يتبينْ لي إمكانه ؛ بل (هو) بعيد عندي جوازُه ، إذْ لا سبيلَ إلى حلّ المِزاج إلى مِزاج آخَرَ . . . ويُشبه ان تكون النسبة التي بين العنـاصر في تـركيب كل جـوهر (مَعْـدِنٍ قائمٍ بنفسـه : كالـذهب والحـديـد ، والرصاص . . .) من هذه (الجواهر) غيرها في التركيب الآخر . . . » .

لقدِ آكتفيتُ بهذا القَدْر من جانب العلم الطبيعي عند ابن سينا ، إذ فضّلت ان أُشْبِعَ الموضوعاتِ التي آخْترتُها على أن أمُرَّ مَرّاً سريعاً على جميع الموضوعات التي طَرَقَهَا آبنُ سينا ، وخصوصاً في نِطاق الصّفحاتِ التي جُعلت بتصرفي .

ثم إنني ، في الوقتِ الحاضر ، أُعِدُّ كتاباً يتناول جميعَ نواحي النَّشاط الفِكري عند ابن سينا مَعَ التوسُّع في جوانبِ العلم الطبيعيّ خاصةً . ولا شكَّ في أنني سأعالج في ذلك الكتاب ما لم أستَطِعْ مُعَالَجَتَهُ في هذا المقال .

---

(١) الشفاء ٥ : ٢٢ ـ ٢٣ .

(٢) الأركان (العناصر) الأربعة ـ عند القدمـاء ـ هي : الماء والهـواء والتراب والنـار (ولكنّ هذه مـركّبات وليست عناصر) .

نظرية المعرفة
عند ابن حزم (*)

تمهيد

لا تزالُ ذخائرُ الفلسفة الإسلامية بحاجةٍ الى آستخـراجٍ فجلاءٍ فـآستعراضٍ ، فإنّ في ثنايا الكتب آراءً صائبةً ونظرياتٍ على جانبٍ عظيمٍ من الأهمية. ولكنّ طريقةَ التـأليفِ القديمِ تتـطلّبُ من الدارسين اليـومَ جَلَداً وَأناةً ، وإلاّ ظَلَّتْ تلك الـذخائِـرُ مفقودةً أو كالمفقودةِ .

ولعلّ من أغرب ما يعثُرُ به المُنَقِّب في ثنايا التُّراث الاسلامي ـ بالإضافة الى ما نَتَخَيَّلُ نحن اليومَ من الفرق بين أساليبِ التفكير العَرَبيـة وأساليبِ التفكيـر الغَرْبيـة ـ كلاماً مُفَصَّلاً في « نظرية المعرفة » ، وعند مُـؤلِّفٍ شُهِرَ في تـاريخ التـأليف بالأدب والفِقه خاصة : ذلك هو آبنُ حزمٍ الأندلسي .

موجز ترجمته وزبدة تأليفه

يهمنا هنا من ترجمة آبن حـزم أنه نشـأ نشأةً مُترفَة في بيتِ علم وأدب ، وفي أُسرة تمرَّسَ أهلُها بالسياسة وتقلّبوا في مِحَنها . غيـرَ أنّ مِحَنَ السياسـةِ لم تَكْفِ في أوّلِ الأمر لأن تُخرِجَـه من قُرطُبَـة فَبَقِيَ فيها إلى أن مـزّقتْها الحُـروب الأهليةُ وتغلّبَ البربر على آلِ حزم وأجلَوْهُم عن دُورِهِم وسكنوها هم ، فخرجَ آبن حزم عن قُرطُبَةَ أوّلَ المُحرَّم سَنَةَ أربعٍ وأربعمائةٍ وغادَرَها الى المَريّة ، ولكنَّ النَّكَبَاتِ لم تفارِقْه .

(*) بحث قدّم عام ١٩٤٨ ، لمناسبة اختياري عضواً في المجمع العلمي العربي في دمشق . وظهر في مجلّة المجمع ....

وعادَ ابن حزمٍ إلى قُرطُبَةَ في شوّالٍ سَنَةَ تِسعٍ وأربعمائةٍ ونَازَعْتُه نفسُه إلى الدنيا التي أصابها أهلُه من قبلِهِ فتولّى الوَزَارَةَ لعبد الرحمن المُسْتَظْهِر باللّه بن هشام ابن عبد الجبّار بن عبد الرحمن الناصر . إلاّ أنّ آبنَ حزم لم يستمتعْ طويلاً بالدنيا الجديدةِ ، فإنّ عبد الرحمن قُتِلَ بعد تَوْلِيَتِهِ بسَبْعَةِ أسابيع في ذي القَعدة ٤١٤ (كانون الثاني ١٠٢٤) ، ورأى آبن حزم نفسه من جديد بين جُدران السِّجن . فأدْرَكَ أنّ الدنيا لا يمكنُ أن تُقْبِلَ عليه بِوَجْهِهَا فوَلّى وجهَهُ نحو ما هو به أليقُ من قِراءة العُلوم والتأليف .

ولما نجا آبن حزم من السجن كانتْ قُرطُبَةُ قد خَرِبَتْ من جديد وكانت جميع دُورِ آل حَزم فيها قدِ آمَّحتْ آثارُها فآنتقل الى المَرِيّة ثانيةً ، ولكنّ دسائسَ الفُقَهاءِ عليه لم تَفْتُرْ حتى آعتكَفَ بتُربة مُنْتَ لِيشم[1] (وَيَرْوُونَ أنّ أجدادَه كانوا منها) ، وهنالك تُوُفِّيَ في الثامنِ والعشرين من شَعبانَ سَنَةَ ٤٥٦ (١٥ آب عام ١٠٦٤) ، وَعُمرُه آثنتانِ وسبعون سَنَة .

* * *

لِابْنِ حزم كُتُبٌ كثيرةٌ في المَنطِقِ والأدب والفِقه والتاريخ والأخلاق ، لعلها تزيدُ على ثلاثينَ . غيرَ أنه شُهِرَ باثنينِ منها شُهرةً واسعةً : بكتابِ « طَوْقِ الحمامة في الأُلفة والأُلّاف » ، كَتَبه في شَاطِبَةَ بين سَنَة ٤١٨ وسنة ٤٢٠ للهِجرة ؛ وبكتاب المِلَل والنِّحَل ويُسميه آبنُ حزمٍ نفسُه « الديوان » أو « ديواننا » (١ : ١٠٧ ، ٤ : ١٧٨ ، ٢٠٧ ، ٥ : ٦١ ، ٧٠) . و « الملل والنحل » في الأصل ثلاثةُ اجزاءٍ (٥ : ١٤٢) ولكنّ الناشرَ جَعَلَهُ خمسةَ أجزاءٍ[2] ، وجميعُ شواهِدِ هذا المقال تَرْجِعُ إلى صَفَحَات هذه الطبعة .

لا ريبَ في أنّ اعظمَ كُتُبِ ابن حزم انما هو كتاب المِلل والنِّحَل ، ويُسَمّى أيضاً كتابَ « الفِصَل في المِلل والأهواء والنِحَل » فهو مُسْتَقَرُّ فلسفتِهِ وَجَامِعُ آرائه .

---

(١) متليجم في معجم ياقوت ، ومَتلِيَم في ارشاد الأريب له أيضاً .

(٢) المطبعة الأدبية بسوق الخضار القديم بمصر ١٣١٧هـ .

مذهب ابن حزم ، توطئة الى نظرية المعرفة عنده

قال القِفطِيُّ[1] عندَ الكلام على مذهبِ آبنِ حزمٍ : وَصَنّفَ فيه مُصَنَّفَاتٍ كثيرةَ العدَدِ شريفةَ المَقْصِدِ مُعْظَمُهَا في أصول الفِقه وفُروعه على مذهَبِهِ الذي يَنتَحِلُه ؛ وَهُوَ مذهَبُ داودَ بنِ عليٍّ بنِ خَلَفٍ الأصفهانيِّ وَمَنْ قال بقَوْلِهِ من أهلِ الظاهر .

أمّا مقامُ المذهب الظاهريّ في الفِقه الإسلامي فقد دلّ عليه آبن خَلدونٍ في المُقَدّمة (ص ٤٤٦)(*) حيث يقول: «وآنْقَسَمَ الفِقهُ. . . . إلى طَريقَتَيْن: طريقةِ أهل الرأيِ والقياس ، وهُمْ أهل العِراق ؛ وطريقة أهل الحديث ، وهم أهل الحِجاز . وكان الحديث قليلاً في أهل العِراق . . . . فآستكْثَرُوا مِنَ القِيَاسِ وَمَهَروا فيه ، ولذلك قيل [فيهم إنهم] أهلُ الرأيِ . ومُقَدَّمُ جَماعَتِهِمُ الذي آستَقَرَّ [هذا] المذهبُ فيه وفي أصحابِهِ أبو حَنيفَةَ . و[أمّا] إمامُ أهلِ الحِجاز [فهو] مالِك بن أنَس ، والشافعيّ من بعده » .

ويتابعُ آبن خَلْدُونٍ القولَ فيقول : « ثمّ أَنكَرَ القِيَاسَ طائِفَةٌ من العُلماء وأبطَلوا العَمَلَ به ، وَهُمُ الظَاهِرِيَّةُ ، وَجَعَلُوا المَدَارِكَ كُلَّها مُنْحَصِرَةً في النُّصوصِ والإجماع ، وردّوا القِيَاسَ الجَلِيَّ والعِلّةَ المَنْصُوصة ، لأنَّ النَّصَّ على العِلّة نَصٌّ على الحُكْمِ في جميع مَحَالِّها . وكان إمامَ هذا المذهب داودُ بنُ عليٍّ وآبنُهُ وأصحابُهُما. . . . ثم دَرَس (آمّحى) مذهبُ أهل الظاهر. . . . بِدُرُوس (بذهاب) أئِمَّتِهِ وإنكارِ الجُمهور على مُنْتَحِلِيه ولم يَبْقَ إلاّ في الكُتُب المُجَلّدة . وربّما يَعْكِفُ كثير من الطالبين مِمَّنْ تَكَلّفَ بِآنْتِحَالِ مَذْهَبِهِم على تلك الكتبِ . . . . وقد فَعَلَ ذلك آبنِ حَزْم بالأندلُس على عُلُوِّ رُتْبَتِهِ في علم الحديث وصار إلى مذهبِ أهلِ الظاهر وَمَهَرَ فيه . . . . (ص ٤٤٦ ـ ٤٤٧)» .

وآبْنُ خَلدونٍ يَحْمِلُ على آبنِ حزمٍ لإغراقِهِ في المذهب الظاهريِّ ولِتَعَرُّضِهِ لِأئِمَّةِ المسلمين الذين خالفوه في رأيِهِ . وقد أحبّ المستشرقُ « فان أرندونك » أن

---

(١) إخبار العلماء بأخبار الحكماء ١٥٦ .

(*) بيروت (المطبعة الأدبية) ١٩٠٠ م .

يدافعَ عنه فقال[١] : والنّاحية المُبْتَكَرَة عند آبنِ حزمٍ هي تطبيقُهُ لأصولِ الظاهرية على العقائد ؛ وفي هذه المسألةِ أيضاً لم يأخُذْ إلّا بالمعنى الظاهِرِ للقُرآن وللأحاديث الموثوقِ بها .

وحقيقةُ مذهبُ آبن حزم أنه يقبل كل ما نصّ عليه القُرآن الكريم او وَرَدَ في الأحاديث الموثوقة على ظاهرِ معناه فقط ، إلا أن يكون هنالك ضَرورة من عقلٍ أو حِسّ تدعو الى صَرْفِ المعنى والى الأخذِ بالتأويل . ولذلك قال آبن حزم نفسه : « بلِ الآياتُ كُلُّها حقٌّ على ظاهِرِها لا يَحِلّ صَرْفُها عنه (٣ : ١٥٢) ، وإنما نتّبع ما جاءتْ به النُّصوص (٣ : ١٦٢) . والنّصُّ لا يَحِلُّ خِلافُه (٤ : ٨٥س) ، لأنّ اللّهَ تعالى يَنُصُّ أحياناً نصّاً لا يحتملُ تأويلاً (٣ : ١٤٤) فإذْ جاءتِ النُّصوصُ كما ذكرنا مُتظاهرةً لا تحتملُ تأويلاً . . . . فقد عَلِمْنا (إذَنْ) ضَرورَةً أنّ كلامَ اللّه تعالى لا يتعارضُ ولا يختلفُ ولا يتناقضُ (٣ : ١٥١ ، ٤ : ٤٩س) . وكذلك الأحاديثُ الموثوقةُ (٥ : ١١٣) .

وَصَرْفُ الآياتِ الكريمة والأحاديثِ عن ظاهِرِها لا يجوزُ الا ببُرهانٍ (٣ : ٢٠٧ ، ٥ : ٧٧) ، أو ما لم يأتِ نَصٌّ في احدِهما (الآية او الحديث) أو إجماع مُتَيَقَّنٌ أو ضَرورةُ حِسٍّ على خِلَافِ ظاهِره فيُوقَفُ عند ذلك ؛ ويكون مَنْ حَمَلَه على ظاهِرِه حينَئذٍ ناسباً الكَذِبَ إلى اللّه عزَّ وجلَّ ، أو كاذباً عليه وعلى نَبِيِّه عليهِ السلام[٢] . وآبنُ حزمٍ ينكِرُ أنْ يكونَ اللّهُ قد أنزَلَ في القرآن آياتٍ لا نفهَمُها ، فإنه قد خَاطَبَنَا بقولِهِ : ﴿ أفلا يَتَدَبَّرون القُرآنَ أم على قلوبٍ أقفالُها ﴾ (٤٧ : ٢٤ ، سورة محمد) .

وإذا كان آبن حزم قد أجاز صَرْفَ الآياتِ والأحاديث أحياناً عن ظاهر معناها اللُّغَوِيِّ فَإِنّه لم يقبلْ أنْ يَتَأَوّلَها كُلُّ مَنْ شاء على هواه (٣ : ٢٥١) .

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية ١ : ١٣٩ .

(٢) ١ : ٨٢ ، ٣ : ٣ ، راجع أيضاً ١ : ٧٨ وما بعدها ، وخصوصاً ٨٤ ـ ٨٧ ، أما الأمثلة المضروبة على ذلك فتجدها في ٣ : ٣٤ ـ ٣٦ : وما بعدها ، ثم في ١٤٤ ـ ١٤٨ ، وكلها في الجزء الثالث .

فيُنْتَجُ مَعَنَا من كُلٍّ ما تقدم أنّ آبن حزم لا يقبل « القِياس » (الحُكْم ، في الأمور التي لم تَجْرِ في أيامِ رسولِ اللّه ، بما حَكَمَ رسولُ اللّه في أشباه تلك الأمور او قريباً منه) ، ولا يُؤمن به (٤ : ٨٥ن) ، بل هو يقول : « والقِياس كُلّه باطِل » (٥ : ٤٨ن) .

نظرية المعرفة

« نظرية المعرفة » تبحث « في السُّبُلِ التي يُدْرِك بها الإنسان حقيقة الوُجود ، وحقيقة المَوْجودات » . أمّا إذا أحْبَبْنا أنْ نَضَعَ التعريفَ في شكلٍ أبسطَ فَوَجَبَ ان نقولَ : هِيَ الطُّرق المنطقيَّةُ التي تُوصِلُنا إلى إدراكِ ماهيةِ الأمور المعقولة والمحسوسة ، (والمعقولةُ هنا تَعْني الأمورَ التي تقومُ عليها البراهينُ العقلية المُطلقة من الرياضيات والطبيعيات) . فنظريةُ المعرفة إذَنْ قِسْمٌ من المنطق ، أو هي ثَمرةُ المنطِقِ على الأصحّ .

ويحسُن أنْ نقول هنا إن « نظرية المعرفة المُطلقة » لا تتناول البحث في اللّه ولا في القضاء والقَدَر (الجَبْر والآختيار) ولا في الخُلُود (بعدَ الموت) ، كما قال بذلك كبار الفلاسفة . ولم يَشذَّ آبن حزم عنهم ، بل هو الذي تقدَّمَ مُعظمهم في التصريح بذلك وَجَعَلَ معرفة هذه الأمورِ الماورائيةِ لا تتأتّى إلا من ظاهرِ نَصّ الآيات الكريمة والأحاديث الموثوقة .

* * *

ولا أرى أنْ أسْتَعْرِضَ هنا نظريةَ المعرفة « قبلَ آبن حزم او بعدَه » بل أكتفي بهذه المقدمةِ الطويلةِ إذْ كانَتْ ضَروريةً لما نحنُ بسبيلِهِ .

ابن حزم ونظرية المعرفة

سُبُلُ المعرفةِ عند آبن حزم أربعة ، ولكنّها في الحقيقة ثلاثة فقط :

١ ـ النُّصوص الدينية كما هي مثبَتَةٌ في القُرآن الكريم وفي الأحاديث المَوْثوقة .

٢ ـ ما أوجَبَتْهُ اللُّغَةُ من المعاني التي تَحمِلُها الكَلِمَاتُ ، وما آتّفَقَ عليه العربُ من

الفَهْم لدى سَمَاعهم هذه الكَلِمات .

٣ ـ الحِسُّ السّليمُ وَبَدِيهَةُ العقل .

٤ ـ الاكْتِسَابُ وَنَقْلُ التَّواتُرِ .

أما النُّصوصُ الدينية وأمّا اللّغةُ فلا تدخُلُ في نَظَرية المعرفة المُطلقة ، وإنّما هي من « طُرُق المعرفة » المقبولة بلا بُرهان . فالقرآن الكريم والأحاديثُ المَوْثُوقة صادقةُ الإخبار لا شَكّ في ذلك ؛ ونحن نقبَلُ ما فيها قَبولاً مقروناً بالتصديق من غير تَعَرُّض للتساؤُل عن أسباب ذلك[1] .

وأما اللُّغَةُ فطَرَيق من طُرُق المعرفة أيضاً ، لأنّ الكَلِمَاتِ حواملُ للمعاني . . . . فاللغةُ من هذه الناحيةِ ذاتُ أهميةٍ في نظرية المعرفة ، ولكنّها ليستْ نظريةَ المعرفة نفسَها .

بَقِيَ لَدَيْنا « الحِسُّ السليمُ وَبَدِيهَةُ العقل » ثم « الاكْتِساب ونقلُ التواتُرِ » . فهذه عناصِرُ نظريةِ المعرفة على الحَصْرِ . وإنّ الحقَّ لَيَحْمِلُنا على القول بأنّ آبن حزم قد تَقَدَّم بآرائه في ذلك كثيراً مِمّا انْتَجَتْهُ العبقريةُ الغَرْبِية (بالغين المعجمة) .

وفي ما يلي عَرْضٌ لهذه الطُّرُقِ كُلِّها كما يراها آبن حزم :

أولاً : النصوص الدينية

هذه النّقطةُ راجعةٌ في حقيقتِهَا عند آبن حزم إلى مذهبه الظاهريّ وآرائه الفِقهية ، وهاك مُجمَلَ صِلَتِهَا بنظريةِ المعرفة عنده :

يقولُ آبْن حزم : فإنما نَتَّبعُ ما جاءتْ به النُّصوص فقط (٣ : ١٦٢) .

فعلينا أن نُصدّق بكُلّ ما وَرَدَ في القرآن الكريم وفي الأحاديث الموثوقة من غير طَلَبِ آستدلالٍ ، لأنه لما صحّ لنا أنَّ هذا الكتابَ من عندِ اللّه وأنّ نُبوَّةَ محمَّدٍ صلى الله عليه وسلم حقٌّ وَجَبَ أنْ نؤمن بكُلّ ما جاء منهما ، ونحن مُضْطَرّون إلى التصديق به (٥ : ١٠٩ وما بعدها) .

---

(١) راجع مقدمة ابن خلدون ٤٥٨ ـ ٤٥٩ ، الخ .

ثم إن اللّهَ تعالى هو الـذي يُسمّي الأشياء ويُكْسِبُهـا حقيقَتَها ، وكُـلُّ ما سَمّـاه البشـرُ من عِنـدِهم فليس بشيءٍ (٣ : ٨٦س ، ٧٢ ، ١٥٢س ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ٢٠٨ ، ٥ : ١١٠) ؛ والتّسمِيـةُ ليستْ لنا وإنمـا هي للّه تعـالى (٣ ، ٢٠٨)، فمَنْ سَمّـاهُمُ اللّهُ كُفّاراً فهم كُفّـارٌ ، وما سَمّـاه اللّه تعالى إيمـاناً فهـو إيمـان (٣ : ٢١٣ و ٢٢٦، ١٩١ - ١٩٣) بصَـرْفِ النظر عن خصـائِص ذلك او مَيِّزاته (عنـدنـا) ، إذْ « صحّ بالضَّرورة التي لا مَحيدَ عنها أنه ليس في العالم شيءٌ محمودٌ ممدوحٌ لِعَيْنِهِ ولا مذمومٌ لِعَيْنِهِ ولا كُفْرٌ لعينه ولا ظُلْم لعينه . . . . . فإنْ وُجِدَ له تعالى أمرٌ بِمَدْحِ شيءٍ أو ذَمِّهِ وَجَبَ الوُقُوفُ عند أمره تعالى ، كـأَمرِهِ تعـالى بمدحِ الكَعْبـة والمدينـة والحَجَرِ الأسودِ . . . . والصلاةِ وغير ذلك ، وكأمرِهِ تعالى بذمّ الخمر والخِنزير . . . . والكُفر والكَذِب . . . . وليس لأحدٍ أنْ يُسَمِّيَ شيئاً إلّا بما أباحَه اللّه تعالى في الشريعة او في اللُّغةِ التي أمرَنا بالتخاطُبِ بها (٣ : ٧٢ - ٧٣) .

ثانياً : اللغة وما أوجبته

يرى آبن حزم أيضاً أنّ اللّه أنزَلَ القرآن الكريم بـاللُّغَةِ العـربية لِيَفْهَمَـهُ العربُ (٣ : ١٥٢ ، ١٨٩) ، ثم يستنتج من ذلك أنّ اللغـة مُهمَّة في فَهْم مـا تَدُلّ عليـه . وكذلك الأسماء موضوعة للتفاهم ولتمييز بعض المسمَّيـات من بعض (٥ : ٤٥) ، فيجب ألاَّ تُصْـرَفَ الكَلِمَاتُ عن ظـاهِرِ مـا وُضِعَتْ له (٥ : ١١) ، إلّا إذا جـاءتِ الشـريعـة بنقـل آسْمٍ منهـا عن مَـوْضـوعِـهِ في اللّغـة (٣ : ١٩٠ - ١٩١ ، ١٩٧ ، ٢١١) .

ثم إنّ للغةِ مَسْموعاً يُوجِبُ فَهْمَ المُراد منها (راجـع ٤ : ٢١٤) ، وذو العلم باللّغةِ لا يَشُكُّ في المقصود من ألفاظها (راجع ٥ : ١١) . وما يصـدُقُ على اللغة العربية يصدُقُ على كُلِّ لُغةٍ أُخرى (٣ : ٨٠) .

وابن حـزم يـرى أنّ اللغـةَ « تـوْقِيفيَّـة » ، يَعْني بـذلـك أنّ اللّه « خَلَقَ اللّغَةَ وَأهْلَهَا » ، ولذلك كان اللّه أمـلَكَ بِتَصْريفها وإيقـاع أسمائهـا على ما يشـاء (٣ : ١٩٢) . فـلا عَجَب إذَنْ إذا رأينا آبن حـزم يَعجَبُ من الذين يحتجّـون في صـوابِ

التّسْمِيَاتِ بقول آمْرِىءِ القيس والحُطَيْئَةِ وجَريرٍ ، ثم إذا هو رأى قولاً للّهِ أو لرسولِهِ « تَحَيَّلَ في إحالته عمّا أوْقَعَهُ اللّهُ عليه » (٣ : ١٩٢) . فَكَلَامُ اللّهِ وكلام رسول اللّه مُقَدَّمٌ في صواب التَّسمِيَةِ والمُرَادِ منهما على كلام سائرِ العرب .

ثالثاً : الحس والعقل

هنا نأتي إلى « نظريّة المعرفة » الصحيحة في فلسفة آبن حزم : يرى آبن حزم أنّ كُلّ ما عُرف بأوّلِ العقل أو بِبَدِيهَةِ العقل أو بالحِسّ أو بالحسّ السليم أو بالقلب فإنما يُعرَف بالضَّرورة من غيرِ آختيارٍ ولا حاجةٍ إلى بُرهان .

حدّ المعرفة

« العلم والمعرفة آسمانِ واقعانِ على معنىً واحدٍ ، وهو آعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقُّنُه به وآرتفاع الشُّكوك عنه ؛ ويكونُ (العلم) :

أ ـ إما بشَهَادَةِ الحواسّ وأوّلِ العقل ؛

ب ـ وإما ببُرهانٍ راجعٍ من قُربٍ أو من بُعدٍ إلى شهادَة الحواسُ واوّل العقل ؛

جـ ـ وإما بآتفاقٍ وَقَعَ له (للإنسان) في مُصَادَفَة آعتقاد الحقّ خاصةً ، بِتَصْديق ما آفترضَ اللّهُ عزّ وجلّ عليه آتّباعَه خاصة دون آستدلال (٥ : ١٠٩)(*) .

أما (جـ) فقد مرّ الكلامُ عليها في الكلام على النُّصوص الدينية . وسيتناولُ الكلامُ الآنَ (أ ـ ب) :

تحليل أ : يجعل آبنُ حزمٍ العلم بأوّلِ العقل وبالحِسّ شيئاً واحداً معروفاً بالضَّرورة ، فهو يقول مثلاً :

ـ فَبِضَرورةِ العقل نَدْري (٣ : ١٧٧ س) .

ـ وقد عَلِمنا بضَرورة العقلِ وبديهتِهِ (٤ : ٨٧) .

ـ وهُوَ معروفٌ بأوّلِ العقلِ ؛ لكنْ عَلِمْنا بِضَرورة العقل (٥ : ١٢) .

أو هو يقول :

(*) هذا الحد للمعرفة لا يتناول علم الله عند ابن حزم (راجع ٥ : ١٠٩ن) .

ـ نَدْري بِضَرورةِ الحِسّ (٣ : ١٧٠ ن) .
ـ فَبِيَقينٍ يَدْري كُلُّ ذي حِسٍّ سليمٍ (٣ : ٢٠٢ ن) .
ـ لا يشُكُّ أحدٌ ذو حِسٍّ سليمٍ (٣ : ٢٥١) .
ـ فبالضَّرورةِ يَدْري كُلُّ ذي حِسٍّ سليمٍ (٣ : ٥٩) .

وقد يجمَعُ آبن حزم بينَ العقل والحِسّ في مرتبةٍ واحدةٍ فيقول : هذا أمر يُعرَف بضَرورة العقل وضَرورة الحِسّ (٥ : ٤٧ ع) ؛ أو تراه يقول عنِ البراهين إنها « ضَروريةٌ مُنْتَجَةٌ من بديهةِ العقل والحِسّ ، لا يغيبُ عنها إلا جاهلٌ » (٣ : ٥٥) ، أو « مِمَا شَهِدَتْ به الحَواسُّ والعُقول » (٣ : ١٥٢) .

وأحياناً : يتكلمُ آبن حزم على العلم الضَّروريِّ فقط من غير أن يُضيفَهُ إلى العقل أو إلى الحِسّ (١ : ٧ ، ٣ : ١٩٧ ، ٥ : ٥٤ ، ٥١) . أما ذِكرُه « الحواسّ » (٣ :١٥٢) فأعتقدُ أنها تَعْني هنا ما يَعْني آبن حزم بالحِسّ تماماً ، وإن كانت* قد وَرَدَتْ بصيغة الجمع .

ويرى آبنُ حزم صَراحةً أنّ لـلإنسان سِتَّ حَواسَّ . إنّ النَّفس تُدرِكُ المحسوساتِ (المادية) بالحواسّ الخمسِ كعِلْمِها (أي : كعلم النفس) أنّ الرائحةَ الطَيّبَةَ مقبولةٌ من طَبْعها وأن الرائحة الرديئة مُنافِرَةٌ لطبعها ، وكعِلْمِها أنّ الأحمرَ مُخالفٌ للأخضر والأصفر والأبيضِ والأسود ، وكعلمها الفَرْقَ بين الخَشِنِ والأمْلس . . . . والحارّ والباردِ . . . . والحُلوِ والحامِض والصَّوتِ الحادّ والغليظ والرقيق والمُطرب والمُفزع (١ : ٥ راجع ٣ : ١٠٧ س ، ١٠٨ ع) .

والحواسُّ الخمس هذه لا تُدرِكُ أحوال المحسوسات إلّا بالمُقابلة والتفاضُل ؛ أو أن يعْظُمَ الفرقُ بسُرعةٍ ، أو يجتمعَ منه جُملةٌ ما يُمكِنُ أنْ تُدْرِكَها الحواسُّ . فالإنسان لا يُدرِكُ تبدُّلَ الظِّلّ على الأرض إلّا بعدَ أنْ ينتقلَ ذلك الظِّل آنتقالاً يستطيعُ البصرُ أنْ يُقدِّرَه . وكذلك لا يرى الإنسان يُدرِكُ بِبَصَرِه نُمُوَّ الشجرةِ إلّا بعدَ أنْ تكونَ قد نَمَتْ قدْراً تسهُلُ مُلاحظتُه ، وكذلك الشِّبعُ والرِّيُّ وكثيرٌ من أغراض العالم (٥ : ١٠٨) .

* * *

أما الحاسّة السادسة فهي علم النفس بالبديهيّات : يَقْصِدُ آبنُ حزم بـذلك أنّ هنالك أموراً يُدرِكها الانسان [ذو العقل] بَداهةً من غير أن يَعْرِفَ دليلاً عليها . « فمن ذلك عِلْمُها (أي علمُ النفس) بأنّ الجُزءَ أقلُّ من الكُلّ ؛ فإن الصَّبِيَّ الصغير في أوّل تَمييزِه إذا أعْطيتَهُ تمرتَيْنِ [وبكى ثم](*) زِدتَّه ثالثةً سُرَّ . وهذا علمٌ منه بأن الكُلَّ أكثرُ من الجزء ، وانْ كان لا ينتبهُ لتحديدِ ما يَعْرِفُ . . . . ومن ذلك عِلمـه بأنـه لا يكونُ الجِسمانِ في مكانٍ واحد ، فإنك تراه يُنازِعُ على المكان الذي يريد أنْ يقعُد فيه عِلماً منه بأنه لا يَسَعُه ذلك المكانُ مَعَ شخصٍ آخَرَ ؛ وما دام ذلك الشخصُ يشغَلُ المكانَ ؛ فإنّ المكانَ لا يتّسع له أيضاً . . . ومنها عِلمه أنه لا يكونُ فعلٌ إلاّ لفاعلٍ ، فإذا رأى شيئاً قال : مَنْ عَمِلَ هذا ؟ ولا يقنعُ آلْبَتَّةَ بأنه آنْعَمَلَ دون عاملٍ ؛ الى آخِرِ ما هنالك (١ : ٥ ـ ٦) .

فهذه أوائلُ العقل التي لا يختلف فيها إلاّ مَنْ دَخَلَتْ عليه آفةٌ في عقله كالجُنون أو عاهةٌ في بَدَنِهِ أو عَجْزٌ في أعضائه كالأمراض المُختلفة والاَضْـطرابات العصبيـة . وتلك « الأوائلُ » أمورٌ هي مُقدّماتٌ صحيحـة لا شَكَّ فيهـا ولا سبيلَ الى أن يـطلُبَ عليها دليلاً إلاّ مجنونٌ ، أو جاهلٌ لنقصٍ في إدراكه أو مكابرٌ مُغالط . ودليل آبن حزم على أنّ هذه الأمور لا تحتاج إلى آلاستدلال قولُه : « لأنّ آلاستدلال على الشـيء لا يكون إلاّ في زمانٍ (يعني : يَقْتضي زماناً) ، ولا بُدَّ ضَرورةً (من أن) يُعْلَمَ ذلك بأوَّل العقل ؛ لأنه عُلِمَ بضَـرورةِ العقلِ أنـه لا يكونُ شيءٌ مِمّـا في العالم الا في وقتٍ . وليس بينَ أوّلِ أوقاتِ تمييزِ النفس وإدراكِهَا لِكُلِّ ما ذكرنا مُهلةٌ آلْبَتَّةَ ، لا دقيقـةٌ ولا جليلة ، ولا سبيلَ إلى ذلك (١ : ٦ ـ ٧) .

في بعض ما تقدّم غموضٌ ، ولكنّ فِكرةَ آبنِ حزم مفهومة ، هي أنّ الإنسان إذا أُلقِيَ إليه أمرٌ عَرَفَه حالاً ، ولو أنّ معرفة كل شيء تقتضي استدلالاً على حقيقته لَوَجَبَ أن يُلْقى الأمرُ إلى الإنسان ثم يَمْضِيَ على ذلـك الأمر (أمـامَ الإنسان أو في عقلِه) وقت كثير أو قليل قبل أن يُدرِكَ ماهيته . وهذا مناقض للواقع كما يرى ابن حزم .

(*) في الأصل : بكى واذا .

إن البشر ليسوا ـ في رأي ابن حزم أيضاً ـ مُتساوِينَ في سُرعـة الإدراك وصِحّة الفَهم . ثم إن المقدّمات نفسَها قد تكون قريبة فيسهُلُ مَعَها الفَهْم عموماً ، أو تكون بعيدة فيعسُرُ مَعَها الفَهم أحياناً ؛ إن هذا لا يقدَحُ في البشر ولا في المقدمات : إننـا نعلَمُ مثلاً أنه كلما زادتْ أرقامُ الأعدادِ صَعُبَ العملُ بها وجازَ وقـوعُ الخطأ إلّا على الحاسبِ المُجيد ، حتى إنّ الحاسبَ المُجيدَ قد يَجِدُ صعوبةً في العمل بها .

* * *

والآن ، ماذا يَعْرِفُ الإنسانُ ؟

حينما يتكلم ابن حزم على الشياطينِ والجِنّ يأتي بحُكْمٍ خـاصّ بهم وصائب في وقتٍ واحد . من أجل ذاك سنجرِّدَ نحن هذا الحُكمَ ونجعَلَه عامّاً .

قـال ابن حزم عن الشيـاطين (٥ : ١٢) : « لم نُدْرِكْ بـالحـواسِّ ولا عَلِمنـا وجوبَ كونِهم ولا آمتناعَ كونِهم في العالم أيضاً بضَرورةِ العقل ؛ لكنْ عَلِمنا بضَرورةِ العقل إمكان كونِهم » .

هذا الحُكم ينطبق على جميع المبادىء العامّة وعلى جميع الأحوالِ أيضاً : إنّنا لا نَعْرِفُ بِبَديهة العقل وُجوب كونِ الشيء أوِ آمتناعَ كونه ، ولكنّنا نعلَمُ إمكانَ كونهِ . انني لا أعلَمُ من طريق العقل (كما يقول ابن حزم) أن الجِنَّ موجودون ، ولا أعلم من طريق العقل أنهم غيرُ موجودين ، ولكنني أعلم من طريق العقل أن الجِنّ يُمكِنُ أن يكونوا موجودين « لأن قُدرةَ اللّهِ تعالى لا نِهايةَ لها ، وهو عزّ وجلّ يخلُق ما يشاء ، ولا فَرْقَ بين أن يخلُقَ خلقاً عُنصُرهُمُ التُّرابُ والماءُ . . . وأنْ يخلُقَ خلقاً عنصـرهم النارُ والهواء . . . . بـل كل ذلـك سواءُ ومُمكن في قـدرته » (٥ : ١٢) . إن هـذا المنطقَ الشكليُّ محبوكٌ عند آبن حزم مُقنِعٌ .

وكذلك يمكن تطبيقُ هذا المبدأ على الأحوال : إنني لا أعلَمُ إذا كانَ صاحبي الآن مريضاً أو مُعافىً ، أو يَقظانَ أو نائماً ، ولكنني أعلم بضَرورة العقل أنه يُمكنُ أن يكونَ مُعافىً أو مَريضاً أو يَقْظانَ أو نائماً ، كما أنّنا ، نعلم بالبَداهة أنّ الإنسانَ يمكن أن يمرَضَ أو ينامَ أو يستيقظَ الخ . فنحن ، إذَنْ « نعلم » الكُلِّياتِ (أو المبادىء الكُلّية

والأحوالَ الشاملة) ببديهةِ العقـل ولو لم تـطّلعْ على أعيانهـا . أما الجُـزئيات (أيِ الحـوادثُ الفَرْديـةُ التي تقَعْ في مكـانٍ خاصٍ وزمـانٍ محصـور) فنحن « نعـرِفهـا » بالحواسّ الخمسِ الظاهرة ثم إننا لا نَعْرِفها إلا إذا وقعتْ تحتَ حواسِّنا هذه .

ونخطو الآنَ خُطوةً أُخرى .

إنّ العلم بالبَداهة (ببديهة العقل) علم ضَروريٌّ ـ اضطراريٌّ ، أيْ لا خِيرَةَ لنا في تصديقه أو رَدّه ، بل يجب أن نقبله حتماً لأنه صحيح . إننـا نَعرِف بـالبداهـة أنّ نِصْفَ الشيء أصغرُ من الشيء نفسه ، وأنّ غُصنَ الشّجَرة أقلُّ من الشّجَـرة نفسِها ، وأن التّفاحتَيْنِ أكثرُ من إحداهما ، وأن النُّورَ غيرُ الظُّلمة . والمعارِفُ ـ ويعْني بها ابن حزم الأمورَ التي تُدرَكُ بأوائل العقل ـ كلُّها بآضطرارٍ ، بل « هذاهـو آلاضطرارُ بعينه ، وليستِ الضَّرورة في العلم شيئاً غيرَ هذا ، إنما هو معرفة لا يَشوبُها شَـكٌّ ولا يُمكن آختلاف ما عُرِفَ بها . فهذا هو علم الضَّرورةِ نفسُه . وهذا النوع من المعرفة يكـون باليقين (راجع ٣ : ١٨٠ ، ٥ : ١٠٩) . والدليلُ على ذلك أنّك لو أرَدت أنْ تَنْزِعَ من النفس ما تَعرِفه (النفسُ) لَما قَدَرْتَ (٥ : ١٠٩) » .

فمن كل ما تقدّم يتبيّن أنّ المعارف، سواءٌ من ذلك ما أَدْرَكَ العقلُ أو ما وقعتْ عليه الحواسّ ، نوع واحدٌ هـو ما عقَـدَ عليه المـرءُ قلبَه وتيقّنـه . غيرَ أن هـذا النوعَ الواحدَ ينقسم من حيثُ النتيجةُ قسمينِ : أحدُهما حقٌّ في ذاته قد قام البُـرهانُ على صِحّته ، وهذا وحدَه يُسمّى عِلماً . وأما ثاني القسمينِ فلم يقُمْ على صِحّته بُرهانٌ . وكل ما لم يتيقَّنِ الإنسانُ صِحّته في ذاتِه فليس عالماً به ولا له به علم ، وإنما هو ظانٌّ له . . . إذ ما لم يُعرفْ بيقينٍ فإنما عُرِفَ بظنٍّ ؛ وما عُرف بظنٍّ فليس علماً ولا معرفة (راجع ٥ : ١٠٩ و١١٣) .

فالمعلومات والمعارف التي يُدركُها الإنسانُ بأوائل العقل فإنّه يَعْرِفها بالاضطرارِ ولا يحتاج إلى أن يطلُبَ عليها بُرهاناً . وهذا النوع عامّ في البَشَر بما هُمْ بشرٌ يتساوَوْن فيه جميعُهم ما لم يكن في أحدِهم آفةٌ عقلية أو عاهةٌ بدنيـة تمنَعُه ذلـك . ولكنْ قد يتّفقُ لـرجلٍ أن يـطلُبَ بُرهـاناً على أمـرٍ نُدركـه بالبَـداهة . إن هـذا الـطلَبَ يُسمّى

آستدلالاً . مِثال ذلك : إن كُلّ إنسانٍ بلغ من التمييز مرتبةً ما يعلَمُ أنّ واحداً وواحداً يُساوِيانِ آثنينِ ، نعلَمُ ذلك بالاضـطرارِ وضَرورةِ العقـل ، ويتساوى في معـرفته كُـلّ البشر . فإذا أحبَّ أحدٌ أن يَستَدِلّ على صِحة ذلك جازَ له أنْ يتتَبَّع برهان ما أرادَ في مُعادلةٍ جبريةٍ طويلةٍ فَيَسْتَدِلَّ حينئذٍ ويقنَع شخصيّاً أنّ واحداً وواحداً يساويانِ اثنين ، إلّا أنّ هـذا آلاستدلالَ آكتسابيٌّ يكتسِبُه شخصٌ دونَ شخص ، ولا يَقْدِرُ عليه إلّا مَنْ بَلَغَ من العقل والتمرُّس مبلغاً رفيعاً (راجع ٥ : ١٠٩) .

ولكن علامَ بنى آبن حزم نظريته في العلم آلاضطراريّ ؟ إن متابعة أقواله تدُلّ على أنّ نظرية العـلم آلاضطراريّ مُخالفةٌ لنظريتِه العامة في المعرفة .

قد يَسْبِقُ إلى الوَهْمَ أنّ آبن حزم متأثِّرٌ بنظرية المعرفة عند أفلاطون ، أو عنـد أفلوطين ومن تَبِعـه من الإسْكَنْدرانِيّين[1] مِنْ أنّ النفسَ كـانتْ في أوّلِ الأمـر (قبـلَ اتصالها بالجسد) في الملأ الأعلى ، في عالَمِ الصُّورِ المُطلقة أو عالَمِ الألـوهية ، ترى الصُّوَرَ المُثلى لجميع المحسوسات وتَعْرِفها معرفةً صحيحة . ثم إن هذه النفس غَفَلَتْ عنِ التأمُّل في بهاء الألوهية فهبَطتْ أو أُهبِطتْ الى الأرض لِتتّصِلَ بجسدٍ ما . فلما آتصلتْ بالجسد نَسِيَتْ ما كانتْ قد عَرَفته مِنْ قبـلُ في عالم الصُّـورِ المُطلقَـة . ولكنّ النفس أخذتْ بعد ذلك في التمييز شيئاً فشيئاً فكانتْ كُلّما رأتْ موجوداً في هذه الأرضِ تذكّرتْ أنها كانتْ قد رأتْ صورتَـه المُطلقَـةَ في الملأ الأعلى فتـذكَّرْتُـه بها وَعَرَفْتُهُ . وهكذا تَعرِف النفس الموجوداتِ . لقد كانت هذه النظرية شائعةً في العُصور الوُسْطى ولكن العرب لم يأخذوا بها كثيـراً حتى إن آبْنَ سينا تَهَكَّم بهـا في قصيدتـه العَيْنِية المشهورة :

هبطتْ إليك من المحـلِّ الأرفعِ ورقـاءُ ذاتَ تعـزُّزٍ وتمـنُّـعِ[2]

---

(١) قد يسمى المذهب الاسكندراني الفلسفة الافلاطونية الحديثة او الجديدة ، ولكن هذا خطأ في التسمية وان كان قد اشتهر بين الباحثين في العربية (راجع : الفلسفة اليونانية في طريقها الى العربُ للكاتب ، ص ٧٦) .

(٢) راجع الفارابيان للكاتب ص ٣٠ ـ ٣١ ، وعبقرية العرب في العلم والفلسفة ص ١٠٢ ـ ١٠٤ .

وقد فعل آبن حزم ما فعله آبن سينا فقال : « إن الإنسان يخرُجُ إلى هذا العالم ونفسُه قد ذَهَبَ ذِكْرُها جُملةً في قولِ من يقولُ إنها كانت قبلَ ذلك ذاكرةً . . . فإذا أخذتْ يُعاوِدُها ذِكْرُها وتمييزها . . . كالمُفيق من مرضٍ فأوّل ما يحدُث لها من التمييز الذي ينفردُ به الناطقُ من الحيوانِ فهْمُ ما أدركَتْ بحواسّها الخمس (١ : ٤ ـ ٥) .

إلّا أنّ آبن حزم يقُصُّ ذلك على الحكاية ولا يؤمن به فإنه يُخالِفُ مذهبه الظاهريَّ : وعلى هذا يقولُ (٥ : ١٠٨) : « والصحيحُ في هذا الباب أنّ الإنسانَ يخرُجُ الى الدنيا ليس عاقلاً ولا معرفةَ له بشيء كما قال عزّ وجلّ : ﴿ واللهُ أخرَجكمْ مِنْ بطونِ أُمَّهاتكمْ لَا تعلَمون شيئاً ﴾[1] .

وإذا كانتِ الأنفسُ تخرُجُ إلى الدنيا لا تَعْرِفُ شيئاً ، فكيفَ تَعرِف بعدَئذٍ الموجوداتِ ؟ ثم كيف تَعرِفها بالضَّرورة وآلاضطرار ؟

لا يعدَمُ آبن حزم وسيلةً يُوفِّق بها بين المعرفة بالاضطرار وخروج النفس لا تعلم شيئاً ، فهو يقولُ عن الإنسان :

« إذا كَبِرَ وعَقَلَ وتقوّتْ نفسُه الناطقةُ وأَنِسَتْ بما صارت فيه وسكنتْ إليه وبدأتْ رُطوباتِها تَجِفُّ بدأتْ نفسُه بتمييزِ الأُمورِ في الدارِ التي صارتْ فيها . فيُحدِثُ اللّٰهُ تعالى [حينئذٍ] لها قوةَ التفكيرِ وآستعمال الحواسِّ في آلاستدلال ، وأحدَثَ اللّٰهُ تعالى لها الفَهْم بما تُشاهِدُه وما تُخبِرُ به » (٥ : ١٠٨) .

وهكذا أخذَ آبن حزم النِّصفَ الأوَّلَ من رأيهِ عن المذهب الإسكندرانيّ[2] وأخذَ النصفَ الثاني من مذهبِ الظاهريّ ومن الرأيِ التَّوْقيفيِّ الواردِ في القرآن الكريم من أن اللّٰه تعالى ﴿ عَلَّم الإنسانَ مَا لَمْ يَعلَمْ ﴾[3] وأنه ﴿ علَّم آدَمَ الأسماءَ

---

(١) القرآن الكريم ١٦ (سورة النحل) : ٧٨ .

(٢) راجع القصيدة العينية لابن سينا :

أنفت وما أنست، فلما واصلت ... ألفت مجاورة الخراب البلقع

(٣) راجع القرآن الكريم ٩٦ (سورة العلق) ٥ .

كلّها ﴾[1] . . . . حتى النصفُ الأوّلُ ، وإن كان في ألفاظه مأخوذاً من المذهب الإسكندرانيّ ، فإنّه في أساسِه من القرآن الكريم ، وقد أشارَ آبن حزم الى ذلك صَراحةً حتى آسْتَشْهَدَ بقولِه تعالى : ﴿ واللّهُ أَخْرَجَكُمْ من بُطونِ أُمّهاتِكُمْ لا تعلَمون شيئاً ﴾ .

ويَمَسُّ ابن حزم نُقطة مُهِمَّةً جِدّاً ، هي « الشَّكُّ المُمَهِّدُ لليقين » . يذكُرُ آبن حزم طائفةً من المُتكلّمين تعتقدُ أن المعرفة اليقينيةَ لا تتأتّى إلّا بالآستدلال وإقامةِ البراهين ، وبعدَ أن يكونَ الإنسانُ شاكًا بما علم من بعدُ . ولقد قال بذلكِ جماعةٌ من المُتقدّمين ومن المتكلّمين كالنّظام مثلاً . وكذلك رأيْنا الشّكَّ عُمدةً في نظريةِ المعرفة عندَ القِديس أُغسطينوس قبلَ آبْن حزم وعند الإمام الغزاليِّ وديكارتَ بعد آبنِ حزم . غير أنّ ابن حزم نفسَه يُنكِرُ أنّ الشّكّ يجبُ أنْ يَسْبِقَ اليقينَ أو أنْ يكونَ آلاستدلالُ ضَروريّاً للمعرفة الصحيحة ، ويرمي مَنْ يقولُ ذلك بالحُمقِ (٥ : ١١١ الخ) .

ولكنْ هل هنالك علم ضَروريٌّ وآضطِراريّ بِبَديهةِ العقل عند آبْن حزم نفسِه ؟ يبدو بِجَلاءٍ أنّ آبن حزم يقول بعلمٍ ضَروريٍّ آضطراريٍ بِبديهةِ العقلِ لأنّ ذلك يتّفق مَعَ مذهبه الدينيّ ، ولأنّ قوله هذا هو المخرجُ الوحيد له من مأزِقِ العالَم المادّيّ ، ولِمَنْ جَعْلِ المحسوساتِ الماديّةِ وحدَها مصادرَ المعرفة مُباشرةً . ولكنّ آبن حزم ليس صاحبَ مذهب دينيٍ فَحَسْبُ ، إنه مُفكِّرٌ كبير أيضاً ، فلقدِ آنْجلى له أنّ المعارفَ كُلَّها تَرْجِعُ في حقيقتها إلى الحواسِّ الظاهرة :

حينما يَجعَلُ آبن حزم الحوَاسَّ الخمسَ (الظاهرةَ) سبيلاً للتمييزِ بين المحسوسات (١ : ٥) فإنما يضَعُ أساساً ثابتاً للمعرفة بالآكتساب لا بِبداهة العقل . حتى الأمثلةُ التي يُقدِّمها آبن حزم على المعرفة بالحاسّة السادسةِ فإنّهُ يَبْنيها أيضاً على أمورٍ مَحْسوسةٍ في عالَم المادّة لا يُمكِنُ أن تُعْرَفَ إلّا بالحواسّ الخمسِ

---

(١) (سورة البقرة) : ٣١ الخ الخ .

الظاهرة (١ : ٥ ، ٥ : ٩ ، ٨٠ - ٨١ ، ١٠٨) .

ثمّ يعودُ آبن حزم فيُؤكِّدُ ما ذهبَ إليه حينما يُصِرُّ على وُجوبِ صِحّة الحواسّ حتّى تتمكّن من القِيام بتمييزِ المحسوسات تمييزاً صحيحاً (٣ : ١٠٧ س - ١٠٨) . وآبنُ حزم يعترفُ بأنّ قُوى الحواسّ غيرُ مُتكافئةٍ في البشر جميعاً ، ولذلك كانوا مُختلفين في ما يُحسّونه أو يَرَوْنه (أي يَعرِفونه) ، فهو يقول : « فدليلُ بُرهانِنا على هذا ما وجدناه من آختلاف الناس ؛ وآختلافُهم دليلٌ على كَثْرة الخطأ منهم . وقد وَضَّحنا أنَّ وجودَ الخطأ يقتضي ضَرورةً وجودَ الصّواب منهم ، ولا بدَّ . و (لكن) ليس آختلافُهم دليلاً على أنْ لا حقيقةَ في شيء من أقوالهم ، ولا على آمتناع وُجودِ السبيلِ إلى معرفة الحقّ (٥ : ١٣٣) » .

ويَرْجِعُ آبن حزم مرةً أُخرى فيُعلِن أنه لا يميلُ إلى آلافتراض ، بل يُعالِجُ العالَم الواقعَ فقط ، فهو يقول : « ولا فُضولَ أعظمُ من فُضول مَنِ آشتغلَ بشيء قد أيقنَ أنه لا يكون أبداً ؛ ولكنّ الذي كان ووقع فإننا نتكلّم فيه (٣ : ٢٥٦) » .

وأخيراً يُعبّر آبن حزم عن هذه الحقيقة العُظمى تعبيراً واضحاً ، إذْ يقول (٥ : ١٠٩ ع) : « وهو (أي الإنسانُ في أول أمرِه) إن لم يُحسِنِ العِبارةَ عن ذلك فإنّ أحواله كُلّها تقتضي تيقُّنَه كُلَّ ما ذكرنا ، و (قد) عَرَف أوّلاً صِحّة ما أدرك بحواسّه ؛ ثم أُنتجتْ له سائرُ المعارف بمقدّماتٍ راجعةٍ الى ما ذكرنا من قُرْبٍ أو بُعْد . . . . والمعرفة تكونُ إما بشهادةِ الحواس وأوّلِ العقل وإما ببرهان راجعٍ من قُربٍ أو من بعدٍ ، الى شهادة الحواسّ أو أوّل العقل . . . » .

فمن كُلّ ما تقدّم يبدو لنا أن مَرَدّ المعرفةالحقيقي إنما هو إلى الحواسّ ، حتى العقلُ فإنه لا يستطيعُ أن يميز الأمورَ تمييزاً صحيحاً إلاّ إذا كانت الحواسُّ في جسمِ صاحبه سليمةً . وهكذا يكونُ آبن حزم قد حلَّ أعظمَ مُشكلةٍ في تاريخ نظرية المعرفة ، تلك المشكلة التي زَعَمَ مؤرخو الفلسفة الأوروبية أنّ حلَّها كان نِتاجَ عبقريةِ الفيلسوف الألماني كانْط Kant (توفي ١٨٠٤ م) . لقد كان هَمُّ هذا الفيلسوف مُحاولة الجوابِ على هذه المشكلةِ الكُبرى: « كيف تكونُ الأحكام

المَبنيّةُ على آلاختبـار الحِسّي مُمكنةً بالبديهة ؟ » ولقد حلّ ذلـك بأن جعـلَ المعرفـة التي نعتقـدُ أننا قـد عَرَفنـاها ببـديهةِ العقـلِ A priori راجعةً الى الحـواسِّ في زمنٍ متقدّمٍ وسَمّى ذلك A priori a posteriori، مما لا مَجال لمدّ القول فيه هنا . إنّ آبن حـزم جاء قبـل كانْط Kant بسبعـةِ قرونٍ ووقفَ أمـام المشكلةِ نفسِها ثم حلّهـا حـلاً ينقصه بسطُ القول وشكلُ المَنطِق اللذَيْنِ امتازَ بهما كانط ، ولكنْ لا تنقُصُه العبقـريةُ المُبدِعَةُ البصيرةُ الناقدةُ .

* * *

وأرى أن أقطع الكلام هنا بعد أن عرضت صفحة من تاريخ الفلسفة الاسلامية عـظيمةً بـراقةً ، كـانت من قبل مغمـورة بل مجهـولة . انني لم أنقُـد ولم أحلّل ولم أعـارض ولم أوازنْ ، لأنني لا أزال أعتقد أنّ واجبنـا الأول أن نجلوَ تـراثنـا القـديم ونرتب موادَّه وننسق بحوثه ، أما النقد فيأتي بعد حين .

رجوع الغزّالي الى اليقين(*)

وفرة كتب الغزّالي :

الطريق إلى دراسة الغزالي وَعْرٌ ، فكتبه كثيرة جِدّاً . وإذا نحن أضفْنا إلى كتبه الثابتة كُتُبَه المرجوحةَ زادتْ كُلُّها على أربعِمائةٍ(١) ما بين فَتْوَى في رسالة صغيرة وبين مؤلَّفٍ مثـل كتاب « إحيـاء علوم الدين » مثـلاً ، في أربعةِ أجـزاءٍ ضِخـام . وليستِ الصُّعوبة في دراسة آراء أبي حامدٍ الغَزاليِّ راجعةً إلى كَثرة كتبه فحَسْبُ ، بل إلى تَنَوُّع تِلك الكتب أيضاً . غيرَ أن هاتَيْن الصُّعوبتَيْنِ : كَثـرةَ كتب الغزاليِّ وتنـوُّعَها ، يُمْكِنُ التغلُّبُ عليهما بالزمن ، فإن الدارس إذا آستطاع أن يُوَفِّرَ وقته على هذه الكتب مُـدّةً طويلة ، فإنه يستطيعُ حينئذٍ أن يفرِّق الآراءَ المتشَعِّبة والمُتباينَةَ والمكـرورةَ فيها على بطاقاتٍ ثم يُصنِّفَ تلك البطاقاتِ : فيجمَعَ ما آئتلفَ منها في الأبواب المُعيَّنة فَتَتِمَّ له بذلك دراسة شاملة لآراء الغزالي ، أو أساسٌ لدراسةٍ شاملة على الأصحّ .

* * *

الصعوبات في دراسة الغزالي :

ولكنّ الصعوبةَ الحقيقيةَ الأُولى القائمة في وجه الدارس لآراء الغزَاليِّ في كتبه

(*) بحث أُلقي في المِهرجان الذي أقامه المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعيّة بمدينة دمشق في المدّة من ١١ إلى ١٥ من شوّال سنة ١٣٨٠ الموافقة ٢٧ إلى ٣١ مارس (آذار) سنة ١٩٦١ بمناسبة مرور ستمائة سنة على ميلاد الامام أبي حامد الغزّاليّ . ثمّ ظهر في الكتاب التذكاري « أبو حامد الغزّالي » ، القاهرة (الجمهورية العربية المتّحدة) ١٣٨٢هـ = ١٩٦٢م .

(١) إ 7ss CF.Bouyges .

تَرْجِعُ إلى أنّ الغزالي لم يطلُبِ الفلسفةَ حُبّاً بالفلسفة ، بل أراد أن يتّخذَ الفلسفةَ سبيلاً إلى الدليل على صِحّة العقائد الإيمانية ، في المَوْضوعات التي يَتّفقُ فيها أنّ الفلسفة لا تُناقِض الدينَ ، كما يتّفق أحياناً في السياسة والأخلاق مثلاً . أمّا في الوجوه التي تكون الفلسفة فيها مناقضةً للدين ، كما يتّفِقُ أحياناً في الإلّهيات ، فإن الغزالي يرفعُ الفلسفةَ هدفاً ثم يصوِّب إليها نِبالَ آنتقاده .

والعقبة الثانية الكؤود ، في دراسة الغزاليّ ، هي أن الغزاليَّ كثيراً ما يُوافق الفلاسفة في عددٍ من قضايا الفلسفة ، ولكنه يَرُدُّ عليهم فيها ردّاً شديداً كيلا يكونَ في تَزْيينه لتلك القضايا ، أو في سكوتِه عنها على الأقل ، مُشَجِّعاً للعامة على الإقبال عليها والأخذ بها ؛ إن الغايةَ الأساسية من تِبيانِ تَهافُتِ الفلاسفة ليست ، فيما يَقْصِدُ الغزالي ، تِبيانَ تهافُتِهم هُمْ ، بِقَدْرِ ما هي المحاولةُ لِتسويدِ صَفْحتهم عند العامة والحَيْلولةُ ، في رأيه ، بين هؤلاء العامة وتسرُّبِ الآراء الفلسفية إليهم .

وهناك صعوبةٌ ثالثة تنتصبُ في وجه الدارس لكتب الغزالي وهي أنّ الغزاليّ لم يميِّزْ البُحوثَ في كتبه ، فالبحوثُ في كتبه دينيةٌ وفلسفيةٌ معاً تتجاوَرُ فتتعارَضُ ـ أي يسيرُ بعضُها إلى جانبِ بعضٍ ـ أو تتناقضُ . حتى كُتُبُهُ التي هي الفلسفةُ ، آسماً وغاية ، كما في مِعيار العلم وتهافُتِ الفلاسفة ، فإن المَقْصِدَ الأول منها أن تكونَ سبيلاً إلى إقامة الأدلة على صِحّة الدين وعلى فساد الفلسفة التي آتكأ هو نفسُه على أدِلّتها لِنُصرة الدين . ثم هنالك صعوبة أشدّ خطراً من ذلك كله ، هِيَ أن الغزاليَّ لم يلتَزِمْ مِنهاجاً واحداً في كتبه . إننا نرى مناهجَ مختلفةً في كتبه ، بل في الكتابِ الواحدِ من كُتبه أحياناً ، كما في « المُنقذ » و « التّهافت » مثلاً ، حيثُ تمتزجُ البراهينُ العقليةُ المستمَدةُ من الرِّياضيات والعُلوم الطبيعية بالأدِلّةِ الشرعية المأخوذة من الأحوال الآجتماعية في الدين والعادة ، وفي مألوفِ الناس والشائعِ عندهم . فالمفروض مثلاً أنّ كتاب « تهافت الفلاسفة » قُصِدَ به الفلاسفةُ ، ولكنّنا نرى فيه رُدوداً وأدِلّةً لا تَليقُ بموضوعه . أما « المُنقذُ من الضَّلال » فيجب أن يكونَ الغزاليُّ قد آتَّجه فيه لمخاطبة العامة ، ومَعَ ذلك فإن فيه أحياناً بحثاً فلسفياً صحيحاً ونَهْجاً عَقْلياً خالِصاً .

موقف الفلاسفة المسلمين من الغزالي :

هـذه الصعوبـاتُ ، على كَثْرتهـا وخُطورتهـا ، لا تعترض الـدارسَ المُعـاصِـرَ فَحَسْبُ ، بل لقدِ آعترضتِ الفلاسفةَ المسلمين الذين جاءوا في القرنين التالِيَيْنِ للقَرْن الذي جاء فيه الغزاليّ ، وكانوا كبـارَ الفلاسفـة في الإسلام ومن أكـابرِ الفـلاسفة في تاريخ الفِكر الإنساني : آبنَ باجّه وآبن طُفيلٍ وآبْنَ رُشدٍ . إنّ آبنَ باجّه يَحمِلُ على المعرفة من طريق التّصوُّف ثم يجعَلُ الأحوال الصّوفية حائلاً دون المعرفةِ الصحيحة التي لا تكون عنده إلا من طريق العقل[1] . ولا ريبَ في أنه يَقْصِدُ الغزاليَّ بآنتقـاده هذا . أما آبن طُفيلٍ فقد مدَح طريقةَ الغزاليّ في الشّكّ وفي التصوف ، ولكنـه قال عن كتبه : « وأمّا كُتُبُ الشيخ أبي حامدٍ الغزاليِّ ، فـإنّه بحَسْب مُخـاطبتِهِ للجُمهـور يَرْبِطُ في مَوْضعٍ ويَحُلّ في آخَرَ ، ويُكَفِّر بأشياء ثم يَنْتَحِلُها[2] . وأما آبنَ رُشدٍ فنِقْمَتَه على الغزاليِّ شديدة مشهورة[3] .

* * *

لقب الغزالي :

وآنعكستْ كل هذه الصُّعوباتُ على صَفْحـة تاريـخِ الفِكر الإنسـاني مُنْذُ أيـام الغزاليّ إلى يومنا هذا . لو أردنا أن نُشيرَ إلى الغزاليّ بلَقْبٍ ، فماذا نقول ؟ أنُسَمِّيـهِ فقيهاً أمْ مُتكلّماً أمْ صوفياً أم فيلسوفاً ؟

إن كـل تَسْمِيَةٍ من هـذه التسمياتِ تَلْقَى آعتـراضـاً شـديـداً : إنـه ليس فقيهـاً كالشافعيِّ وأَحْمَدَ بنِ حَنْبلٍ ، ولا مُتكلماً كالنـظامِ والعَلّافِ ، ولا صُـوفياً كعمـرَ بن

---

(١) تدبير المتوحد ٢٧ ؛ راجع ده بور ٢٤٢ النص (الإنكليزي ١٧٧) ، ابن باجة ٤٦ .

(٢) حي بن يقظان ٥ ، ١٧ - ١٩ ، وخصوصاً ١٧ ، السطر ١٠ - ١٢ .

(٣) تهافت التهافت : كان أبو حامد الغزالي يتقول على الفلاسفة ٦٩ ، ٤٥١ ، ٥١٦ ، راجع ١٠٨ ، ٤١٠ الخ ؛ ابن رشد ينقم من الغزالي ١١ ، ١١٥ ، ١٥٩ ، ١٧١ - ١٧٢ ، ١٩٤ - ١٩٥ ، ٣٠٢ - ٣٠٣ ، ٤٨٥ - ٤٨٦ الخ ؛ فصل المقال ١٠ - ١٢ ، ١٧ - ١٨ ، ٢٥ - ٢٦ ، ٢٨ - ٢٩ ؛ مناهج الأدلة ٧٢ - ٧٤ .

الفارض ومُحْيي الدين بنِ عَرَبيٍّ ، ولا فيلسوفاً كأرْسطو وآبن رُشْدٍ . إن كلَّ تَسميةٍ من هذه التسميات يُمكِنُ أن تُسيءَ إلى الغزاليِّ إذا أُطلقتْ عليه ، أو أن تَنْقُصَه بعضَ حقّه عندنا على الأقلّ .

ولقد كان من التوفيق ، إلى حَدٍّ بعيد ، في العلم وفي الحق أن يُسَمّى الغزاليُّ ، منذُ زمنٍ طويل « حُجّةَ الإسلام » . ذلك لأن هذا المُفَكِّر العَبْقريَّ لما تعرَّضَ للفقهِ وللكلام وللتصوُّف وللفلسفة لم يكن في خَيالِه ولا في مِنهاجِهِ إلا الدِّفاعُ عنِ الدين عامّةً وعنِ الإسلام خاصّة . من أجل ذلك كانتْ تَسْمِيَتُهُ حُجّةَ الإسلام تسميةً مُوفّقة صحيحةً ودالَّةً ودقيقةً في وقتٍ واحدٍ وإلى حدٍّ بعيد . ولا ريبَ في أن هذه التسميةَ تُرضيهِ أكثرَ من تسميَتِهِ فقيهاً أو متكلماً أو فيلسوفاً . وَهِيَ تُرضيه أكثرَ من كَلِمةِ صوفيّ ، ما دامتْ هذه الكلمة تجمَعُه مَعَ أشخاصٍ لا مَعْدىً عن تَسْمِيَتِهِمْ مُتصوفين مثلَ الحلّاج والسُّهرَوَرْدِيِّ وعُمَرَ بنِ الفارض ، ومثلَ مُحيي الدين بنِ عَرَبي أيضاً .

غير أن لنا ملاحظةً واحدةً على هذه التسمية .

عاد الغزالي من رِحلته التي كانتِ آستجماماً وشِفاءً ووصل إلى بَغْدادَ في سَنَةِ ٤٩٠ هـ (١٠٩٧ م) ثم بَقِيَ فيها مُدةً قبل أن يُغادِرها إلى طُوس . في هذه الأثناء تدفّقتْ جَحافلُ الصَّليبيين على الشام ففتحوا أنطاكِيةَ ، سَنَة ٤٩١ هـ (١٠٩٨ م) ثم وَصَلوا إلى مَعَرَّةِ النُّعمان في الشهر الأخير من سَنَةِ ٤٩١ هـ (الشهر الأول من عام ١٠٩٩ م) وقتلوا فيها مائَةَ ألفٍ . ثم إنهم آجْتاحوا البِلادَ كلَّها من الشمال إلى الجَنوب يقتُلون ويُدَمِّرون حتى آستطاعوا ، بعدَ حِصارٍ طويل ، أن يفتحوا القُدْس عَنوةً لسبعٍ ليالٍ بَقِينَ من شَعبانَ من سَنَةِ ٤٩٥ (١٠٩٩/٧/١٥ م) . ووصلتِ الأخبارُ بذلك إلى بَغْدادَ فَقَلِقَتِ الخواطرُ وآضطربتِ الخِلافة[1] ، وكان الغزاليّ في بَغْدادَ ،

(١) ابن الأثير ١٠ : ١٠٥ (في أخبار ٤٩٢هـ) : « وورد المستنفرون من الشام في رمضان إلى بغداد صحبة القاضي أبي سعيد الهروي فأوردوا في الديوان كلاماً أبكى العيون وأوجع القلوب . وقاموا بالجامع يوم الجمعة فاستغاثوا وبكوا وأبكوا، وذكروا ما دهم المسلمين بذلك البلد الشريف المعظم من قتل الرجال =

في الأغلب ، فلم يُبْدِ حِراكاً ، ثم إنه عاشَ أحَدَ عَشَرَ عاماً بعدَ سُقوطِ القُدس في أيدي الإفرنْج الصّليبيين فلم يَذْكُرْهُمْ بِلِسانِه فَضْلاً عن أن يكون قد حَضّ على قِتالهم ، كما كان يُنتَظَرُ منه .

وإن الإنسان لَيَقْضِي عَجَباً من رجلٍ يستعظمُ أن يقولَ مُسلمُ إن الخُلودَ في الآخرة إنما هو بالروح لا بالجسم فيُكَفّره ويُؤلّفُ الكُتُبَ في تَفنيدِ رأيِهِ ، ثم يرى المسلمين كُلَّهم مُهدَّدينَ بالفَناء ويرى الإسلام نفسَه مُعَرَّضاً للاستِئْصالِ في بُقعةٍ واسعةٍ كريمةٍ من بِقاع العالم الإسلامي ، وفي العالم كُلِّه فلا يَرْفَعُ يدَهُ بإشارة ولا يفتَحُ فاه بكَلِمة ! إن تعليلَ ذلك ليسَ صَعْباً ، إنه يَعود إلى عاملين :

(أ) أن الغزاليّ كانَ لا يزال مريضاً ، بِرُغْمِ ٱعتقادِه أنه قَدْ شُفِيَ وأن عدَداً من أعراض مَرَضه كان قد زال عنه لأنه كان قد ٱعتزل الحياة ٱلاَجتماعية إلا قليلاً . ثم إن طبيعة مرضه كانتْ تُفقِدُ المريضَ الهِمَّةَ على حَمْلِ التَّبِعة وتخلُق في المريض قلّة الاهتمام بما يدورُ في خارج نفسه .

(ب) أن الغزاليَّ كان قد وطّد نفسَه على سُلوك سبيلِ التصوُّف . وحركةُ التصوف كانت ناشطةً في أثناء الحُروب الصليبية ، وقد وَقَفَ جميعُ المتصوفة منها موقفاً هادئاً غريباً ، قيل إنهم كانوا يَعْتقدون أن تلك الحروبَ كانتْ عِقاباً للمسلمين على ما سَلَفَ لهم من الذُّنوب والمعاصي[1] . ولعلّ الغزاليَّ قد شارَكَ سائرَ الصوفية في هذا ٱلاعتقاد كما كان قد شَرَكَهُمْ في السُّكوتِ عن الإفرنج الصليبيين .

وسبي الحريم والأولاد ونهب الأموال . فلشدة ما أصابهم (أصاب أهل بغداد من سماع هذا الحديث) أفطروا » .

(١) راجع التصوف في الإسلام ٩ وما بعدها .

الشك واليقين :

بعد هذه الملاحظاتِ المُمَهِّدة ، والتي لم يكن بُدٌّ من ذِكْرها ، أنتقلُ إلى الكلام على الشَّك وعلى الرُّجوعِ إلى اليقين . ومَدارُ القضيّة التي أبْسُطها هو : إلى أي حَدّ كان رجوعُ الغزاليِّ إلى اليقين رُجوعاً عن شَكٍّ صحيحٍ ؟

كان الغزاليُّ مُلِمّاً بالفلسفة اليونانية ، على ما أخبرنا في « المُنقِذ » ، وعلى ما يبدو في « تهافت الفلاسفة » وفي « مقاصد الفلاسفة » وفي غيرهما من كتب الغزاليّ الكثيرة . ومَع أن الغزاليّ نفسَه قد ذَكَرَ أنه درَسَ الفلسفةَ مدةً يسيرةً ، وفي أوقاتِه المُختَلَسَةِ، فإنني أعتقد أنه عُنِيَ - في تلك المُدّة اليَسيرة وفي الأوقات المختلسة في ذلك المدى من الزمن - بالتصدّي لاستيعاب قضايا الفلسفة لِيَرُدَّ عليها وعلى أصحابها . غير أن آهتمامه بالفلسفة كان أطولَ من ذلك عهداً ، وكذلك كانتْ مُطالعاتُه الفلسفية قد تجمّعتْ في وقتٍ طويل وذهبتْ طولاً وعرضاً وعمقاً . وَمَع أنّ الغزاليّ لم يذكُرْ في كتابه « التهافت » من الفلاسفة الا سُقراطَ وأفلاطونَ وأرسطو ، لأن إغفالَ ذِكْرِ هؤلاء لا يتأتى لمؤلِّفٍ في الفلسفة أو في تاريخها بِحالٍ[1] ، فإن مطالعةَ كُتُبِهِ تدُلُّ على سَعة معرفتِه بقضايا الفلسفة اليونانية ، وبقضايا كثيرةٍ من الفلسفة المشرقية أيضاً . ولا حاجةَ هنا إلى بَسْطةِ القولِ بأن مُطالعاتِ الغزاليِّ في الفلسفة اليونانية كانت من خِلال النُّقول الى اللغة العربية . وآتهامُ آبن رُشد للغزاليّ بأنه كان يتقوَّل على الفلاسفة[2] له وَجْهٌ . وإذا نحن أردْنا أن نُدافعَ عن الغزاليّ في ذلك لم يكن بإمكانِنا أكثرَ من أنْ نقولَ إنه آعتمد في رُدودِهِ على النُّقول ، وهذه النُّقولُ هي التي كانت تتقوَّلُ على الفلاسفة ، إما بأنْ تَنْسِبَ قولَ فيلسوفٍ إلى فيلسوفٍ آخَرَ ، أو بأن تُضيف إلى نفرٍ من الفلاسفة أقوالاً ليست من الفلسفة[3] . وهنالك جانب آخَرُ

---

(١) تهافت الفلاسفة : سقراط ٥ ؛ أفلاطون ٥ ، ٨ ، ٢١ ، ٣٤ ، ٣٣٥ ؛ أرسطو ٥ ، ٨ ، ٩ ، ٣٤ ، ١٤١ .

(٢) راجع الحاشية ٣ ، ص ١٢٢ .

(٣) راجع : العرب والفلسفة اليونانية ١٣٩ .

Cf. Ueberweg 1461 f. 481; Copleston Copleston I 413ff. 422f.

نستطيع أن نُنْصِفَ فيه الغزاليَّ ، وهو أن الغزاليَّ ، في نِطاق رُدودِهِ على الفلاسفة لِحماية العـامةِ من شُـرور الفلسفة ، لم يكُنْ يـأبَهُ لِنسبـة القضايـا الى فيلسوف دونَ فيلسوف ، لقد كان يهتمُّ بتلك القضايا على أنها قضايا مقصودةٌ لِذاتِها بقَطْعِ النّظَرِ عن الذين تُنْسَبُ إليهم .

* * *

نسبة شك الغزالي إلى الشك اليوناني :

كان شكُّ الغزاليِّ أوسَع قليلاً من الشك اليوناني ، ثم كان يضُمُّ شيئاً من الشَّكِّ البوذيّ . فَلْنَسْتَعْرِضْ ذلك بإيجاز .

تعودُ نظريةُ الشكّ عند اليونـان إلى أنّ العقلَ الإنسـاني لا يُمكِنُ أن يَنْفُذَ إلى طبائعِ الأشياء ولا إلى حقائقِ الأمور . نحن نَعْرِفُ الأشياءَ كما تبدو لنا ، لا كما هي حقيقةً . من أجل ذلك لا يجوز لنا أن نَجْزِمَ في القضايا على وَجْهٍ دون وجه ، ذلك لأننا نلحَظُ دائماً تناقضاً في إدراكنا بالحواسّ وتناقُضاً في آرائنا .

والشكُّ لا يَقتَصِرُ على طبائع الأشياء الماديّة والماورائيـة ، بل يتنـاولُ السُّلوك الإنسانيَّ أيضاً . إن الناس كُلَّهم محتاجون إلى خَوْضِ الحياة الآجتماعيـة ، ثم هم عاجِزون عن أن يميـزوا الرأي الصـواب من الرأي الخـطأ ، وعن أن يميزوا العَمَـلَ الحَسَنَ في نفسِـه من العمـلِ القبيـح في نفسِـه . من أجـل ذلـك كُلِّه وَجَبَ على العُقـلاء ، في رأي الشُّكاك كُلِّهم ، أن يُحْجِمـوا عن إصدار الأحكـام على طبـائـعِ الأشياءِ وحقائقِ الأمور ، وأن يسلُكوا في الحياة العملية بحَسْبِ الـراجحِ لـديهم من الآراء والعادات والقوانين . بذلك فقط يُمكِنُهم أن يكونوا مُطمئنين في نفوسهم .

وبما أنّ الفلسفةَ اليونانية الأُولى كانتْ أميلَ إلى طريق العقل والعلم وإلى سبيلِ المنطق والبرهان ، وبما أنّ العقل كان فيهـا مِقياسَ الأشيـاء والأمورِ وَمَـرَدَّ قَبولهـا أو رَفْضها ، فإننا لا نستغربُ أن يكـونَ هذا النـوع من الشكّ الـذي رأيناه في الشُّكـاك اليونانِ ، والذي ظَهَرَ فيما بعدُ في الغزاليّ ، راجعاً إلى مؤثـرات مَشْرقيـةٍ في الأعم

ومُؤثرات هِندية في الأخص .

إن نفراً من الشُّكاكِ الأولين في تاريخ الفلسفة اليونانية قد رافقوا الإسكندرَ المقدوني في حَمْلته على المشرق ، تلك الحملةِ التي آمتدّتْ عشرةَ أعوامٍ (٣٣٣ - ٣٢٣ ق . م) ثم وصَلوا معَه إلى الهند . من هؤلاء مؤسسُ مَذْهب الشكّ ، فورونُ الذي من أليس (نحو ٣٦٠ - نحو ٢٧٠ ق . م) وأستاذُه أناكسارخوس الشّاكُّ[١] . ومن هؤلاء أونيسيكريتوس رئيسُ بحارةِ الإسكندر في حَملته على المشرق ، وديوغينوس تلميذ أونيسيكريتوس ، وكراتوس الذي من طَيْبة اليونان (٣٦٥ - ٢٨٥ ق . م) ، وكان مُعظَم هَؤلاءِ مِن أتباعِ المذهبِ الكَلْبيّ[٢] وفلاسفةً أو كالفلاسفة .

* * *

خصائص شك الغزالي :

ومَع أن الغزالي كان قليلَ الثِّقة بالحواسّ وبالعقل لا يطمئن الى سبيل من سُبُل المعرفة التي كانت سائدةً في أيامه كسبيل التّعليمية ، أي الباطنية أو الشيعة السّبعية الذين يذهبون الى أن المعارف لا تكون إلا من طريق الإمام المعصوم ، وكسبيل المتكلّمين وسبيلِ الفلاسفة ، نَجِدُه يُعْلِنُ أن دأبَه ودَيْدَنَه كان طلَبَ العِلم بحقائقِ الأمور[٣] . ثم إن الغزاليّ كان يؤمن بعلمٍ يقينيّ مَصْدَرُه الله تعالى . ونحن واجدون هذا الإيمانَ عنده في كُلّ كتاب من كتبه ، بل لا أكون مبالغاً إذا قلت إن هذه الفِكرة تتردّدُ في كتب الغزاليّ معَ كل قضية يُعالِجُها . فالغزاليُّ ليس شاكّاً بالمعنى اليوناني ، ولسنا نرى في أُسُسِ فلسفته ، وفي آتجاهِهِ العام في سائر كتبه ، ما يجمَعُه بالشُّكّاك في تاريخ الفلسفة . فَمِنْ أين جاء شكُّه الذي يَسْرد علينا تفاصيلَه في كتاب « المُنقذ من الضلال » ؟

---

(١) Ueberweg I 463; Sarton 586, cf.490,Introduction to the Hist. of Sc.I 136 .

(٢) Sarton .

(٣) المنقذ ٧ .

الشك المفاجىء العارض عند الغزالي :

وفجأة نقرأ للغزالي في «المنقذ من الضلال»[1] :

« آنحَلَّتْ عني رابطةَ التقليد وآنكسرت عَلَيَّ العقائـدُ الموروثـة ، على قُرْبِ عَهْدٍ بِسِنِّ الصِّبا ، إذ رأيتُ صِبيان النّصارى لا نُشوءَ لهم إلاّ على التّنصُّـرِ ، وصِبيـانَ اليهـود لا نُشـوءَ لهم إلاّ على التهـوّد . وصِبيـان المُسلمين لا نُشوءَ لهم إلا على الإسلام . وَسَمِعْتُ الحـديثَ المَرويَّ عن رسـولِ اللّه صلى اللّه عليه وسلم : كُـلُّ مولـودٍ يُولَـدُ على فِـطرة الإسلام ، فَأبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنصِّرانه ويُمَجِّسانِـهِ[2] . فتحرَّكَ بـاطني إلى طلَبِ حقيقةِ الفِطرة الأصلية وحقيقةِ العقائِدِ العـارضة بتقليـدِ الوالـدَيْن والأُستاذين . . » .

فمتى كان الغزاليُّ يُجيز لنفسِهِ أن يتساءَلَ عن حقيقةِ الدين الذي هو عليه ، عن حقيقةِ الإسلام ؟ إنه كان قبلَ ذلك يُنكِرُ هذا ، ويُنكِرُ أقلَّ من هذا على غيرِهِ ؛ فإذا به الآنَ يَقبَلُه على نفسِهِ !

في الحادي عَشَرَ من المُحَرَّمِ من سَنَةِ ٤٨٨ (٢١/ ١/ ١٠٩٥) آنتهَى الغزاليّ من تأليفِ كتاب « تهافُتِ الفلاسفة »[3] ، وكان قد بَدَأَ تأليفه ، بلا ريبٍ ، بعدَ الانتهاء من تأليفِ كتابِ « مقاصدِ الفلاسفة » ، (في أوائل سَنة ٤٨٧هـ على الأرجح)[4] . ففي « تهافت الفلاسفة » يقول الغزاليُّ عنِ الشُّبّانِ المُسلمينَ المعاصرين له ، والذين كانوا لا يتقيّدون بتعبّدات الشّرع وحُدُودِه[5] :

---

(١) المنقذ ٧ .

(٢) راجع : صحيح مسلم ٨ : ٥٢ - ٥٣ . هذا الحديث يـروى من طرق مختلفـة وبألفـاظ فيها اختـلاف يسير . وفي الموطأ (ص ٢٤١) : « كل مولود يولد على الفطرة ..فأبواه يهودانه أو ينصرانه . . . » .

(٣) Bouyges 23.

(٤) Bouyges 23s.

(٥) تهافت الفلاسفة ٤ .

« . . . ولا مُستَنَدَ لكُفْرِهم غيرُ سَمَاعَ البَغيِّ[1] كتقليدِ اليهود والنصارى إذ جـرى على غير دينِ الإسـلام نُشُـوؤُهُم وولادُهم ، وعليـه دَرَجَ آبـاؤهم وأجدادُهم . . فتجمّلوا بآعتقادِ الكُفر تَحيُّزاً إلى غِمَارِ الفُضَلاَءِ بزَعْمِهم وآستنكافاً عنِ القناعة بأديان الآباء . فأيةُ رُتبةٍ في عالمِ اللّه أخسُّ من رُتبةِ من يتجمّل بتَرْكِ الحقّ المُتَّبعِ تقليداً بالتَّسَـارُعِ إلى قَبُولِ البـاطل تصديقاً دون أن يقبَلَه خَبَراً خُبْراً ؟ وتحقيقاً » .

فما الذي جَعَلَ الغزاليَّ بعدَ عامٍ أو يَقِلُّ قليلاً أن يرفُضَ التقليدَ في الدين وألا يرى الإيمانَ صحيحاً إلا بالاقتناع الشّخصيِّ ؟

* * *

بوادر تبدُّل في موقف الغزالي :

كـان الغزاليُّ منذ مَطلَعِ سَنة ٤٨٨هـ (مطلع عام ١٠٩٥م) ، وقبلَ أن يَنتهيَ من تأليف كتاب «تهافت الفلاسفة» قد بدأ يُبدِّلُ رأيَه في ما يُكَفِّرُ من الاعتقاد وما لا يكَفِّرُ. إن الغزاليَّ قد وَصَمَ في مطلَعِ كتابه هذا «جميعَ الذين يَستهينونَ في العبادات ولا يَتوَقَّوْنَ عن المحظورات » بالكُفْر[2] . فلما وَصَلَ إلى آخِرِ الكتاب توقّف عن تَكْفِيرِ أهلِ البدع في قضـايا الإيمـان من مِثْلِ القَـوْلِ بِقِدَمِ العـالَمِ (أي بوجـودِ العالَمِ ضرورةً منذُ الأزل) ومن مثلِ القولِ بأنّ اللّهَ تعالى يعلم الكُلِّياتِ (قوانينَ الحوادث) ولكنه لا يعلَمُ الجُزئياتِ الحادثةَ في هذا العالم من البشر ومن غير البشر ، ومن مثل القولِ بأنَ الخلودَ إنما هو للأنفُس العاقلةِ وحدَها وأن الأجسادَ لا تُبْعَثُ ولا تخلُدُ .

فما الذي كان يَحْمِلُ الغَزاليَّ في أوائلِ سَنة ٤٨٧هـ على تكفيرِ تـارِكِ الصلاةِ مثلاً ، ثم نراه في أولِ السَّنةِ التالية لا يقبَلُ بتكفيرِ الذي يُنكِرُ أن يكونَ اللّه قد خَلَقَ العالم أو يُنْكِرُ أن يكونَ اللّهُ عالماً بما يفعَلُه عِبادُه ؟ إن جوابَ هذا السؤال موجودٌ في « المُنقذ من الضلال» .

* * *

---

(١) في المتن (تهافت الفلاسفة ٤) : الفي ؛ وفي الحاشية (٢ : ١١) : الغي ، وهو الصواب .
(٢) تهافت الفلاسفة ٤ـ ٧ :

مرض نفسي وعنصر بوذي :

آنتهى الغزاليُّ من تأليف كتاب « المنقذ من الضلال » في نحو سَنَة ٥٠٢هـ (١١٠٨م) ، أو قبل ذلك بقليل[١] . ولكنّ الغزاليّ قَصَّ علينا في هذا الكتاب أحداثَ حياته وأحوالَ نفسه ، وخُصوصاً منذ سَنة ٤٨٨هـ ، بعد فَرَاغه من تأليف كتاب « تهافت الفلاسفة » . في ذلك الحين كان الغزّاليُّ ، فيما يبدو لنا ، تحتَ تأثير فِكرةٍ بوذية ملأتْ عليه خَيَاله ثم تمكنَتْ من نفسِهِ حتى لم يكن يستطيعُ منها فِكاكاً .

في المذهب الفلسفي الأخلاقيّ الذي أسّسه غوتا ما بوذا في القرن السادس قبلَ الميلاد[٢] ، وقبل أن يجيءَ فُورونُ مُؤَسِّسُ مذهبِ الشك في اليونان بنحو قرنٍ من الزمن أو يزيدُ ، أن البُوذِيَّ يَجِبُ ألّا يكتَفِيَ بالإيمان الأعمى ، بل يجب أن يتطلَّبَ على آعتقادِهِ بكل أمرٍ آقتناعاً شَخْصياً . والبُوذِيُّ يرفُضُ كُلَّ رِوايةٍ إذا كانت تبدو له خاطئةً ؛ ولا يَصِحُ عندَه إلا ما قام الدليلُ على صِحّته ، لأن ما لا يثبُتُ على البُرهان فليس عنده بحقيقةٍ . من أجل ذلك كان التفكير الخالص ، في رأي البوذيّ ، هو المقياسَ للحقيقة . ثم إن الأقوالَ الصحيحة لا تُعَدُّ صحيحةً لأنها تُنسَبُ إلى رجالٍ عِظام مثلِ بوذا ، بل لأنها تكونُ صحيحةً في نفسِها . وبالتالي ، إنّ كل قولٍ صحيحٍ ـ ولو لم يكنْ لبوذا ـ هو قولُ بوذا ، أو يمثِّلُ قولَ بوذا[٣] .

هذه الأقوالُ البوذيّةُ موجودةٌ معانيها في كتاب « المنقذ من الضلال » ، بل هي عُمدةُ الغزاليِّ في تسرُّب الشَّكّ إلى نفسه ؛ ثم هو في خروجه من الشَّكِّ إلى اليقين يستندُ إلى هذه المعاني . فمن أينَ تسرَّبَتْ هذه المعاني إليه وبرزَتْ في كتابِ « المنقذ من الضلال » ، معَ أنها لم تكن من رأيِهِ في « تهافت الفلاسفة » مثلاً ، ومعَ أنها تُخالِفُ مُعتَقَدَهُ الدينيَّ ؟ ثم يجب ألّا نَنْسى أن الغزاليَّ نَصَبَ الحربَ للعقل وللبراهين العقلية ، إلا في بِضْعِ صَفَحَاتٍ من كتاب « المنقذ » ، وإلّا إذا كان العقلُ والأدِلَّة

---

(١) Bouyges 71.

(٢) Enc.Br. (1957) 4: 325; An introu. to Indian Ph.117.

(٣) Enc.R. E.

العقليـة تنهض دليلاً على فضـل الدين ، أو على تفنيـدِ رأي الفلاسفـة في الإلّهيات خـاصة ! أتـرى الغزَاليُّ عَـرَفَ تلك المعاني البـوذية من المصـادر البُوذيـة من طريقِ الفُرْسِ مثلاً ، أم من طريقِ اليونانِ روايةً عن فورونَ وتلميذِهِ تيمونَ وعن أناكسارخوسَ وكراتيسَ وأونيسيكريتوس من المتفلسفين اليونان الذين تأثّروا بالفلسفة الهندية على ما مرّ بنا .

ويبدو أن نفراً من المعاصرين للغزاليِّ آعترضوا عليه بمثل ما أَعْتَرِضُ عليه به أنا اليومَ ، فردّ عليهم بقوله[1] :

« ولقدِ آعْتَرَضَ على بعض الكَلِمـات المبثوثـةِ في تصانيفنـا ، في أسرارِ علوم الـدين ، طائفـةٌ من الذين لـم تستَحْكِمْ في العلوم سـرائـرُهم . . . وَزَعَمَتْ أَن تلك الكَلِمَات من كلامِ الأوائلِ مَعَ أن بعضَها من مُولَّـدات الخواطـر ؛ ولا يبعُدُ أنْ يَقَـعَ الحافرُ على الحافر . وبعضُها يوجَدُ في الكتب الشرعية ؛ وأكثرهـا موجـودٌ مَعْناه في كُتُبِ الصوفية . وَهَبْ أنها لـم توجد إلا في كُتُبِهِمْ (أي في كتبِ الأوائل) ، فإذا كان ذلك الكلامُ معقولاً في نفسِهِ مُؤَيَّداً بالبُرهان ـ ولم يكُنْ على مخالفةِ الكِتاب والسُّنّة ـ فَلِمَ ينبغي أن يُهْجَرَ ويُنْكَرَ ؟ . . . وأقلُّ دَرَجَةِ العالِم أن يتمَيَّزَ عنِ العـاميِّ الغَمْرِ فـلا يَعافُ العَسَل ، وإنْ وَجَدَهُ في مِحْجَمَةِ الحجّام ، و (أن) يتحقّق أن المِحْجمة لا تغيِّرُ ذاتَ العسل ؛ وأنّ نُفْرَةَ الطبع منه مبني على جهلٍ عـاميٍّ منشؤه أنّ المِحْجَمَةَ إنّمـا صُنِعَتْ للدَّمِ المُسْتَقْذَرِ ، فَيَظُنُّ أنّ الدَّمَ مُسْتَقْذَرٌ لِكَوْنِهِ في المِحْجَمة ، ولا يدري أنه مستقذر بِصِفة في ذاته . . وهذا وَهْمٌ باطلٌ ، وهـو غالبٌ على أكثـرِ الخلق : فمهما نَسَبْتَ[2] الكلامَ وأسْنَدْتَهُ إلى قائلٍ حَسُنَ فيهِ آعتقـادُهُم قَبِلوهُ وإنْ كان بـاطلاً ، وإذا أسْنَدتَه إلى من ساءَ فيه آعتقادُهُمْ رَدّوه وإن كان حَقّاً . فأَبَداً يَعْرِفُون الحقَّ بالرِّجال، ولا يَعْرِفُونَ الرِّجالَ بالحقِّ ؛ وهذا غايةُ الضَّلال ! » .

وقبل عامٍ واحدٍ مِن اسْتيلاء هـذه الفِكرة ـ فكـرةِ الكلامِ المعقـول في نفسه ـ

---

(١) المنقذ ص ٣٩ وما بعدها .

(٢) كذا في الأصل .

على الغزاليِّ ، لم يَكُنِ الغزاليُّ يؤمن بهـا ، بل كـان يؤمن بما يُخَـالِفُها . لمـا أرادَ الغزاليُّ أن يُجادِلَ الفلاسفةَ في رأيهم في النفس ، وهُوَ أنّ النفْسَ جوهرٌ قائمٌ بنفسه ، ردّ عليهم بالقولِ التالي[١] :

« وإنما نُريدُ أن نعترضَ الآنَ على دعواهم معرفةَ كونِ النَّفْس جوهراً قائماً بنفسِهِ ببراهينِ العقل ؛ ولسنا نَعْتَرِضُ مَنْ يُبعِـدُ ذلك من قـدرةِ اللّه أو يرى أنّ الشَّـرعَ جاء بنقيضِهِ ، بل رُبّما يتبيَّنُ في تفصيلِ (الكلام على) الحَشْرِ والنَّشر أن الشرع مُصَدِّقٌ له . ولكننا نُنْكِرُ دَعْواهم دلالةَ مُجَرَّدِ العقلِ عليه والاستغناء عن الشَّرع فيه » .

وهنالك أمور كثيرة تتعلّق بالنفس خاصةً يُوافِقُ الغزاليُّ فيها الفلاسفةَ ، ولكنـه يعترضُ على شكلِ البراهينِ التي يـأتي بها الفلاسفةُ للدَّلالة على تلك الأمور . إنه لا يَقبَلُ هذه الأمورَ ـ مَعَ أنها تَصِحّ عنـدَه من وجوه مُختلفـة ـ لأنّ الفلاسفـةَ جَرَوْا على البراهين العقلية في إثباتها . هذا الموقفُ من الغزاليّ لا يُثيرُ آستغراباً فينا لأنه مُوافقٌ للأصل الذي انطلق منه حُجّةُ الإسلام في تفكيره وفي مُعالجته لقضايا الدين وقضايا الفلسفة . ثم هو يُكَرِّرُ في « تهافت الفلاسفة » أن غايَتَه الأولى وَعَمَلَه الأولَ في هذا الكتاب إنما هو التَّشْكيكُ في براهينِ الفلاسفة .

وهنالك ما هو أبيَنُ من هذا : رُبّما أقرَّ الغزاليُّ على نفسِهِ بأنّ البرهانَ الفلسفيَّ يقُومُ حُجّة عليه هو ، وأن دليلَه هو لا يُقاوِمُ البرهانَ الفلسفيَّ ؛ ومعَ ذلك فَهُوَ ماضٍ في هَدْمِ البراهينِ الفلسفية ، قال في تهافت الفلاسفة[٢] :

« . . . وأما قولُهم : إنّ هذا يَنقَلِبُ عليكم في مَعلوماتِ اللّه فإنها غيرُ متنـاهية ، والعِلمُ عنـدكم واحـدٌ ، فنقـول : نحن لم نَخُضْ في هـذا الكتاب خَوْضَ المُمَهِّدينَ ، بل خَوْضَ الهادمين المُعْترضين . ولذلـك سَمّيْنـاه تَهافتَ الفـلاسفـة لا تمهيـدَ الحقّ ؛ فليس يُلزِمُنـا هـذا الجوابُ »[١] .

---

(١) تهافت الفلاسفة ٣٠٤ .

(٢) تهافت الفلاسفة ١٧٩ ـ ١٨٠ ، راجع ١٣٠ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١١ الخ .

وربما أقرّ الغزاليُّ على نفسِهِ أيضاً بأنه لا يُحيط علماً بقضيةِ فلسفيةٍ ما ، من جميع جوانبها ، وبأن الذي ذكرَه الفلاسفةُ فيها يزيدُ في قوة الظّنِّ وَغَلَبَتِهِ ويميلُ بالاقتناع إلى جانبِ الفلاسفة في تلك القضية ، ولكنه برُغْم ذلك يَوَدُّ أن يستمِرَّ في تشكيك الناس في رأيِ الفلاسفة وفي براهينهم . قال في إدراك الشاةِ من نَظَرِهَا إلى الذِّئب أنه عدُوٌّ لها[1] :

« ولعلّ مَوْضِعَ الالتباس قولُهُم إنّ العِلم منطبعٌ في الجسم آنطباعَ اللَّونِ في المتلَوِّن . . . ولعلّ نِسبةَ العِلم إلى مَحَلّه (تكونُ) على وجهٍ آخَرَ ؛ وذلك الوجهُ لا يجوزُ فيه الانقسام عندَ آنقسامِ المَحَلّ ، بل نِسبته إليه كنسبةِ إدراكِ العَدَاوة إلى الجسم . ووجوهُ نِسبةِ الأوصافِ إلى مَحِلِّها ليستْ محصورة في فنٍّ واحدٍ ، ولا هِيَ معلومةُ التفاصيل لنا عِلماً نَثِقُ به ، فالحُكْم عليه دونَ الإحاطة بتفصيلِ النِسبة حُكمٌ غيرُ موثوقٍ به . وعلى الجُملة ، لا يُنكَرُ أنّ ما ذكروه مما يُقَوِّي الظَّنّ ويُغَلِّبه ، وإنما يُنكَرُ كَوْنُهُ معلوماً يقيناً علماً لا يجوزُ الغَلَطُ فيه ولا يتطَرَّقُ الشَّكُّ إليه . وهذا القَدْرُ مُشَكَّكٌ فيه» .

* * *

مرض الغزالي ؛ أعراضه وآثاره :

هذا القَلَقُ في نفس الغزاليّ وهذا التردُّدُ في موقفه من الفلاسفة وبراهينِهِم يدُلّان على أن الغزاليَّ لم يكن في حالٍ طبيعية . لقد أخبَرَنا الغزاليُّ نفسُه في « المنقذ » أنه كان مريضاً ، وأن مرضَه قد نَزَلَ بالقلب ولذلك عَجَزَ الأطباءُ عن مُدَاوَاتِهِ . وبالرُّجوع إلى ما وَصَفَه الغزاليُّ من أعراض مرضه ، ومما نَعرفُهُ من صِدق الغزاليّ وأمانته وإخلاصه ومقدرته أيضاً ، نقطَعُ بأنّ الغزاليَّ كان مُصَاباً بالكَنْظ أو الغَنْظ ، وهُوَ مرضٌ نَفْسيّ في الأكثر يظهر على ذوي الاتجاه الديني المُتطرِّف .

---

(1) تهافت الفلاسفة ٣٠٨ ـ ٣٠٩ .

وَمَعَ أن معنى الغَنْظ[1] أوِ الكَنْظُ[2] هو الهمُّ اللازم ؛ أو هو أنْ يُشْـرِفَ الإنسانُ على الموت من الكَرْب ثم يُفْلِتَ منه ، فإننا لا نجدُ في هـاتين الكَلِمتين ، فيما بين أيدينا من القواميس ، معنى المرض صَراحة[3] . ولكنّ صديقيَ الدكتور عبدَ الرحمن اللبّانَ (ت ١٩٨٤م) ، الطبيبَ الاختصاصِيَّ للأمراض العصبية ، لَفَتَ نَـظَرِي إلى جُملة في كتاب « عُيُون الأنباء في طَبَقَات الأطباء »[4] هي : « . . . وٱحْتَجّوا بـامرأةٍ كانت بِمِصرَ وكـانَتْ شديـدةَ الحُزنِ والهمّ مُبْتَـلاَةً بالغَنْظِ والـدّرْد ، وَمَعَ ذلـك كانت ضعيفةَ المَعِدَةِ وصدرُهَا مملوءُ أخلاطاً رديئةً ، وكان حيضُها مُحتَبِساً . . » .

الكَنْظِ أو الغَنْظ هُبُوطٌ في القُوى الجِسمانية والعقلية يُنْتَجُ منه ٱضطرابٌ نفسيٌّ[5] يَتَّسِمُ بالقَلَق والسُّويداء . وَيَرْجِعُ هذا المرضُ في الأصلِ إلى عاملٍ وراثِيّ . وربما ظَهَرَ أو قِوِيَ في زمنِ الطُّفولـة ، وعلى أثرِ صـدمةٍ نفسيّـة ، في الأكثر . غيـرَ أنه في العادة يظهر بعدَ الثلاثين ، وخِصوصاً بين الخامسة والأربعين والخامسة والخمسين ، وعلى الأخص عنـدَ النساء لٱتصـال هذه الحِقبـة عندهن بِسِنّ اليـأس . ويمتـدُّ هـذا المرضُ من ثلاثةِ أشهُرٍ إلى سِتةٍ، وهو قابلٌ للشفـاء التامّ ، ولكنّ شِفـاءه لا يمنَعُ من عَوْدَتِهِ مرةً بعد مرة . ثم ليس من الضروريِّ أن تكون حالـةُ المريضِ بـه على وَتيرة واحدةٍ من السوء ، بل قد تتألَّفُ مُدّةُ المرضِ من فَتَرَاتٍ يَتَعَرّضُ المريضُ في أثنائها لأزَمَـاتٍ خفيفةٍ أو حـادّة ، مُتَقَاربـةٍ أو مُتَبَاعـدة . وقـد تمُـرّ عليـه فَتَـرَاتٌ يبـدو فيهـا كالصحيح . أما إذا كانَتِ الإصابة خفيفةً فقلّما يشعُرُ بها صاحبُهَا ، وقلّما يظهَرُ عليه آثارُ منها .

فما سَيْرُ هذا المرض ، وما أعراضه ونتائجه ؟

في أوائـلِ هذا المـرضِ ، أو في الأحوالِ الخفيفـة منـه ، تضعُفُ الـذاكـرة

---

(١) تاج العروس ٥ : ٢٥٦ .

(٢) تاج العروس ٥ : ٢٦١ .

(٣) راجع استعراض ما جاء في هذين اللفظين من حيث اللغة .

(٤) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ١ : ٥ .

(٥) A Textbook of the Practice of Medicine 1884 ff.; Clinical Psychiatry 196,198.

ويتشتَّتَ الفِكر ، ويَفْقِدُ المريضُ لذّةَ الاهتمامِ بأمورِ الدنيا ، إذ لا يرى لها قيمة لأنها تكون عنده ، في حالته تلك ، أموراً عارضة زائلة . ثم هو يأبى بَذْلَ الجُهد ويتخوَّفُ من حَمْلِ التَّبِعة . ويُرافِقُ ذلك كُلَّه حالٌ من الحُزن ومن الشقاء البادي ؛ ثم تُلِحُّ على المريضِ ذِكريات الماضي وتتجسّم له الأخطاءُ اليَسيرةُ ، وتتبدّى له أحوالُهُ الحاضرةُ كثيرةَ السوء فيقنَطُ من كل تَحَسُّن آنيٍّ أو مُقْبِلٍ ويستوْلي عليه قَلَقٌ شديد .

ويكـون المـريضُ في هـذه الحـالِ بـطيءَ التفكيـر ثم يَعْجِـزُ عن مُعـالجـة المَوْضوعـاتِ جُملةً ، بينما يستَمِـرُّ تأمُّلُه في أحـوالِهِ الشخصيـة ناشـطاً فتتواردُ عليـه الخواطرُ المُؤلمةُ بلا آنقطاع ، ثم إنه يَجْبُنُ عنِ الجَزْمِ في الأمور التي تَعْرِض له . وكذلك يَقِلُّ كلامُ المريض وتندُرُ مخاطبتُهُ للآخرين ، ولكنه يَظَلُّ في العادة ميّالاً إلى سَرْدِ حِكايَةِ حالِهِ بالتفصيل على الآخرين . وترى المريضَ تَنتابُهُ الأفكارُ السُّودُ لكَثْرة ما يُحَاسِب نفسَه على ضَعْفِ طبيعتِهِ البشرية ، أو تراه يندُبُ سـوءَ حظه ويلومُ نفسَـه على ما فاته من العمل الصالح في ماضي حياته . وتتراكَمُ تلك الأفكارُ السود عليه ، وتتجسَّم أمامَ عيْنَيْهِ وَخَيَالِهِ سيّئاتُ بِيئته فيستَسْلِمُ للقَلَقِ والقُنوط .

وتكثُرُ أوهامُ المريض فيترجَّح بينَ الشّكّ والآقتناع ، في أمور كثيرة ، مِراراً في اليوم الواحد أو في أثناء الحديث الواحِدِ . ومعَ ذلك فقد تظلُّ بصيرتُهُ نافذةً وأحكامُهُ صائبةً ما لم تثقُلْ حـالُه . والأوهامُ في الواقـع نتيجةٌ مـلازمةٌ للكَنْظ أو الغَنْظِ تتناولُ المـاضيَ والمستقبلَ : الأسفَ على المـاضي والخوفَ من المستقبـل . ويُرافقُ تلك الأوهامَ في المريض قلَقٌ شديد على نفسِهِ وأُسْرَتِهِ ، فإذا آشتدَّ قَلَقُه لم تنفَعِ القرائنُ والحُجَجُ حينئذٍ في تبديلِ شيءٍ مِن آعتقاداتِهِ الخاطئةِ في نفسِهِ وفي بِيئته .

وتتعاظمُ الأوهامُ فَيَنْتَجُ في المريضِ مُرَكَّبُ نَقْصٍ ، فيشعُرُ المريضُ في نفسِهِ أنه أعظمُ الناس ذنباً وأكثرُهُم شقاءً ، أو يرى نفسَه مُهمَلاً في بِيئته فيريدُ أنْ يبتعدَ عن أعين النـاس . وربما خُيِّـلَ إليه ، في غيـر الإصابـات الخفيفة العـاديّة ، أن النـاس يَحتَقِرونه أو يَضْطَهِدُونَه ، أو أنهم يُضَايقـونه بتَتَبُّـعِ أعمالِـهِ فيُشيرون إليـه إذا مرّ بهم ويتهامسون عليه ، أو يَبُثّون عليه العُيون ليتجسّسوا أخبارَه .

وَيَقِلُّ نشاط المريض بالكنظ ؛ وكلما زادتْ حالتُهُ سوءاً قلَّ نشاطُه . ورُبّما لم يتأثرْ نشاطُه بالمرض ، ولكنّ إنتاجَه يُبطىءُ وَيَقِلُّ ، فإذا أعمالُـهُ العادِيّـةُ تَقْتَضيه في إنجازها وقتاً أطولَ من الوقت الذي كانت تحتاجُ إليه في أيامِ صِحّته . وأعظمُ أخطارِ الأنواعِ الحادّة من الكَنْظِ محاولةُ الآنتحار .

وَيَضطَرِبُ نومُ المريض بالكنظ فيُبطىء إغفاؤه وَيَخِفُّ رقادُهُ ويقصُرُ ، ثم لا يُعقِبُ ذلك النومَ الخفيف القليل المضطرب آستجمامٌ في البدن أو في الفِكر. وكذلك يَفْقِدُ المريضُ الشَّهْوَةَ إلى الطعام فلا يأكُلُ إلا قليلاً لِشُعوره دائماً بالامتلاء فَيَقِلُّ وَزْنُهُ لِقلّةِ طَعَامِهِ . ويُصيبُ المريضَ عادةً إمساكٌ خفيفٌ ، ولكنّ المريض يقلَقُ كثيراً بسبب هذا الإمساك ثم يَنْسِبُ إليه نتائجَ أكثرَ خَطَراً مما يَجِبُ . وفي النساء يَخِفُّ الحَيْضُ أو ينقطِعُ ، ثم تميلُ المرأة إلى إهمال زينَتِها . أما التَّوْقُ الجِنسيُّ فَيَخِفُّ كثيراً .

وليس من الضّروريِّ أن يَعُمَّ هذا المرضُ جِسْمَ المريضِ كُلَّه بأعراضِهِ ، بل قد يقتَصِرُ على إفسادِ جهازٍ واحدٍ من أجهِزَةِ البدن . وَيَتَّجِهُ المريضُ عادةً آتجاهاً دينياً في سُلُوكه ، ويستَوْلي عليه خُشوعٌ من التّقوى والوَرَع ، من غيرِ تعصُّبٍ ذميمٍ أو تشدُّدٍ في غيرِ مَوْضِعِه .

***

● كيف وصف الغزالي مرضه وأحوال نفسه :

لِنَرْجِع الآن إلى الغزاليّ ونستعرضْ مرضَه كما وَصَفَهُ هو بنفسه . ولكنْ يجبُ أنْ نَذكُرَ أنّ الغزَاليّ دوَّن هذا الوصف بعدَ عشرِ سنينَ من شِفَائِهِ الأول . ثم إننا مَدينون جِدّاً للغزاليّ لأنه أخبرنا أشياءَ كثيرةً من مُلابساتِ حياته الأولى ، كما كشف لنا عن جانبٍ كبيرٍ من حياته النفسية والعقلية في أثناء مرضه وَعَقِبَ شِفَائه .

يقول الغزاليُّ في ذلك كُلِّه[1] :

«ولم أزلْ في عُنفوان شَبَابي، منذُ راهقتُ البُلوغَ قبلَ بُلُوغ العِشرين إلى

(١) المنقذ ٥ وما بعدها .

الآنِ وقد أناف السِّنُّ على الخمسين، أتوغّل في كل مُظْلِمَةٍ وأتهجّم على كلّ مُشكلة . . وأستكشفُ أسرارَ كـل طائفةٍ . . . إذْ كان التعـطُّش إلى دَرْكِ حقـائقِ الأمورِ دأبي ودَيْـدَني ، من أوّل أمري وريْعـان عُمُـري ، غريزةً وفِـطرةً من اللّه وُضِعتا في جِبِلّتي ، لا بـآختياري وحيلتي . ثم فتّشتُ علومِيَ فوجدتُ نَفسِيَ عـاطلاً من علمٍ مـوصوفٍ بهـذه الصِّفة (أيْ أتيقّنُهُ ولا أشكُّ فيـه) إلاّ في الحِسّيات والضَّـروريات . فقلتُ : الآنَ ، بعدَ حُصُولِ اليأس ، لا مطمعَ في آقتباس المُشكـلات إلا من الجَلِيّات ، وَهِيَ الحِسّيات والضّروريات . فـأقْبلتُ بجِدٍّ بليـغٍ أتأمّـلُ المحسـوساتِ والضَّـروريّاتِ ، وأنـظُرُ هـل يُمكِنُني أن أشكِّـكَ نَفْسِيَ فيها ؟ فآنتهى بي طولُ التشكُّكِ إلى أنْ لـم تسمَحْ نفسي بتسليم الأمانِ في المحسوسات أيضاً . وأخَذ هذا الشكُّ يتّسِعُ . . . » .

« فلما خَطَرَتْ (تراءت ، وردَتْ) لـي هذه الخواطرُ آنقدَحَتْ (ثبتَتْ) في النفس . فحاولت لذلك علاجاً فلم يتيسَّرْ ، إذ لم يُمكِنْ دَفعُهُ (أي دفعُ الشّكّ) إلاّ بالدليل . ولـم يمكنْ نصبُ دليلٍ إلا من تركيب العُلومِ الأولية . فإذا لم تكنْ (تلك العلومُ) مُسَلَّمةً لم يمكنْ ترتيبُ الدليل . فأعْضَلَ هذا الداءُ ودام قريباً من شهرَيْنِ أنا فيهما على مذهبِ السَّفْسَطَةِ بِحُكْمِ الحـال لا بحكم النُّطق والمقـال ، حتى شَفَى اللّهُ من ذلـك المـرَض وعادتِ النفسُ إلى الصِّحّـة والاعتدال وَرَجَعَتِ الضَّـروريّاتُ العقليةُ مقبولةً موثوقاً بها . . » .

ومَعَ أنّ الغزاليَّ يُعلِنُ أنه شَعَرَ بالشِّفاء من مرضه فأقبلَ على درس سُبُلِ المعرفة كما يراها المتكلمون والباطنية والفلاسفة والصوفية ، فـإننا نلحَظُ أنّ أعـراض ذلك المرض لا تزالُ باديةً عليه مما نرى من كلامِهِ وسُلُوكه .

ثم إنه بدأ بالمتكلمين وسبيلهم وجِدالهم فقال[1] :

---

(١) المنقذ ١٩ ـ ٢٠ .

« فلم يكن (علم) الكلام في حَقّي كافياً ، ولا لدائي شافياً ، . . . فلم يحصُلْ منه ما يمحو بالكُلّية ظُلُماتِ الحيْرة ، في آختلافات الخَلْق ، ولا أُبْعِدُ أن يكونَ قد حَصَلَ ذلك لغَيْري . والغَرَضُ الآنَ حِكايَةُ حالي ، لا الإنكارُ على مَنِ آستشفى به (بعلم الكلام) فإن أدْوِيَةَ الشِّفاء تختلفُ بآختلاف الداء . وكم من دواء ينتفعُ به مريضٌ ويَسْتَضِرّ به آخَرُ» .

ثم تناول الغزاليُّ الكلامَ على الفلاسفة وكُتبهم وعُلومهم فقال[١] :

« فشمّرتُ عن ساقِ الجِدِّ في تحصيل ذلك العلم (الفلسفة) من الكتب ، بمجرد المطالعة من غير آستعانة بأستاذ ، وأقبلتُ على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية ، وأنا مَمْنُوٌّ بالتدريس والإفادة لثلثمائةِ نفرٍ من الطّلبة بِبَغْدَادَ . فأطْلعني اللّه سُبحانهُ بمُجَرّدِ المطالعة في هذه الأوقات المُخْتَلَسَةِ على مُنْتَهَى عُلُومِهِم في أقلَّ من سَنَتَين » .

وَيَمُرُّ الغزاليُّ في الكلام على الفلاسفة وعلومهم وبراهينهم بكلامٍ جميلٍ واضحٍ صحيح[٢] . ثم يتناولُ مذهبَ الباطنية (الشيعة السَّبعية) ويُردُّ على قولهم بأنّ المعرفةَ لا تكونُ إلا بالتعلُّمِ من الإمام المعصوم ، فيقول[٣] :

ما دُمْتُمْ تُقِرّون بأنّ الإمامَ المعصومَ يَرْجِعُ بعلومه إلى الرسول ، فإننا نفضِّلُ أن نأخذ عن الرسول مُباشرةً من غير آضطرارٍ إلى التَّسلسُل بالروَاية عن الأئمة المُتتالين حتى نَصِلَ إلى الرسول .

---

(١) المنقذ ٢١ ـ ٢٢ .

(٢) المنقذ ٢٣ ـ ٤٣ .

(٣) راجع المنقذ ٤٤ـ ٥٧ .

ثم ينتقلُ إلى كلامٍ مُوجَزٍ عن الصوفية[1] هُوَ في غايةِ الوُضوحِ والإحكام ، لما كان قد وَقَرَ في نفسه من حُبِّ الصوفية والنَّشأة في أفيائها .

وفجـأةً يعودُ الغـزاليّ إلى الكلام عن نفســه وَقَلَقِها ، وعن مُـلابسـاتِ مـرضـه فيقول[2] :

« وكان قد ظَهَرَ عِندِي أنْ لا مَطْمَعَ لي في سعـادة الآخِرَةِ إلاّ بـالتقوى وكفِّ النفس عن الهوى ، وأنّ رأس ذلك كُلِّهِ قـطْعُ علاقـة القلب عن الدنيا بٱلتَّجافي عن دار الغُـرور والإنابـة إلى دار الخلود والإقبال بكُنْـهِ الهِمّة على اللّه تعالى . وأن ذلك لا يَتِمُّ إلا بالإعراض عنِ الجاه والمال والهربِ عن الشواغلِ والعلائق .

« ثم يعودُ الشَّيطانُ فيقول : هذه حالةٌ عارِضةٌ ، فإيّاكَ أن تُطاوِعَها فإنها سريعةُ الـزَّوال وإنْ أذْعنتَ لها وتـركْتَ هذا الجـاهَ العريض ، والشّـأنَ المنظومَ الخاليَ عن التكـدير والتنغيص ، والأمـرَ المُسلَّم الصافِيَ عن مُنازَعَةِ الخُصوم ، ربما ألفت إليه نفسك (كذا) ولا يَتَيَسَّرُ لك المعاودةُ .

« فلم أَزَلْ أترَدَّدُ بينَ تَجاذُبِ شَهواتِ الدنيا ودواعي الآخرةِ قريباً من سِتّةِ أشهُرٍ أوَّلُها رَجَبُ سَنة ثمانٍ وثمانين وأربعِمائَـةٍ . في هذا الشهـر جاوَزَ الأمـرُ حـدَّ ٱلاختيـارِ إلى ٱلاضـطرار ، إذ قَفَـلَ اللَّهُ على لِسـانيَ حتى ٱعْتَقِلَ عن التّدريس ، فكنتُ أُجاهدُ نَفْسِيَ أنْ أُدرِّسَ يوماً واحداً تَطْيِيباً لقلوبِ المُختلِفَةِ(*)، وكان لا يَنْطِقُ لِساني بِكَلِمةٍ ولا أسْتطيعُها ألبَتَّةَ . ثم أوْرَثَتْ هـذه العقلة في اللِّسانِ حُزناً في القلب بَـطَلَ مَعَه قُـوّةُ الهَضْم وقرَمُ[3] الطّعام والشّراب فكان لا تَنْساغُ لي شَـرْبة ولا تنهضم لُقمَـة .

---

(1) المنقذ ٥٨ ـ ٧٢ .

(2) المنقذ ٦٢ ـ ٦٧ .

(*) القادمون إليّ لسَماع الدروس .

(3) القرم : شهوة اللحم ، الرغبة في أكل اللحم .

وتعدّى (ذلك) إلى ضَعفِ القُوى حتى قَطَعَ الأطِبّاءُ طَمَعَهُمْ في العِلاج وقالوا : هذا أمرٌ نَزَلَ في القلب ، ومنه سَرَى إلى المِزاج فلا سبيلَ إليه بالعِلاج ، إلّا بأنْ يَتَروَّحَ السِّرّ عن الهَمّ المُلِمّ .

« ثم لما أَحْسَسْتُ بِعَجْزي ، وسَقَطَ بالكُلّية آختياري ، آلْتَجأتُ إلى الله تعالى آلْتِجاءَ المُضْطَرِّ الذي لا حيلةَ له . فأجابني الذي يُجيبُ المُضْطَرَّ إذا دَعاه[1] ، وسَهّل على قلبي الإعراضَ عنِ الجاه والمال والأهل والولَد والأصحاب . وأظهَرْتُ عزمَ الخُروج إلى مَكّةَ ، وأنا أُوَرّي في نفسي سَفَرَ الشّام ، حَذَراً أن يطَّلِعَ الخليفةُ وجُملةُ الأصحابِ على عزمي في المُقام في الشام . فَتَلَطَّفْت بِلَطائفِ الحِيَلِ في الخُروج من بَغْدَاد ، على عزْم ألّا أُعاوِدَها أبداً . وآستَهْدَفْتُ لائِمَةَ[2] أهلِ العِراق كافّةً ، إذ لم يكن فيهم من يُجوِّزُ أن يكونَ الإعراض عما كُنتُ فيه سبباً دينيّاً ، إذْ ظنّوا أن ذلك هو المَنْصِبُ الأعلى في الدين[3] . وكان ذلك مبلَغَهم من العلم .

« ثم آرتبكَ الناسُ في آلاستنباطات ، وظنّ مَنْ بَعُدَ عنِ العِراق أن ذلك كان لاستشعارٍ[4] من جِهةِ الوُلاة . وأما من قَرُبَ من الوُلاة فكانَ يُشاهِدُ إلحاحَهم في التعلُّق بي وآلانكبابِ عَلَيّ وإعراضي عنهم وعنِ آلالتفاتِ إلى قولهم ، فيقولون : هذا أمرٌ سَماويٌّ ، وليس له من سببٍ إلا عينٌ أصابتْ أهلَ الإسلام وزُمرةَ العِلم .

« ففارقتُ بَغْدادَ ، وفرّقتُ ما كان معي من المال ؛ ولم أدَّخِرْ إلاّ قَدْرَ

---

(١) في القرآن الكريم من سورة النمل (٢٧ : ٦٢) : « أمّن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء . . . » .

(٢) استهدفت لائمة أهل العراق : تعرضت ، عرضت نفسي للوم أهل العراق .

(٣) ظنوا أن المنزلة التي نلتها هي أسمى ما يطمع فيه الإنسان المتدين .

(٤) لاستشعار من جهة الولاة : رغبة منهم .

الكَفافِ وقوتَ العِيال ، ترخُّصاً بأن مالَ العِراق مُرْصَدٌ للمصالح لكَونهِ وقفاً على المسلمين . فلم أرَ في العالم مالاً يأخُذه العالِمُ لعياله أصلحَ منه .

« ثم دخَلتُ الشّامَ وأقَمْتُ فيها قريباً من سَنَتَيْنِ لا شُغلَ لي إلاّ العُزلة والخَلوةَ والرِّياضة والمُجاهدة ، آشتغالاً بتَزْكِيةِ النفس وتهذيب الأخلاق وتَصْفِيَةِ القلب لِذِكْر الله ، كما كنتُ حَصَّلْتُه من علم الصوفية . فكنتُ أعتكِفُ مُدّةً في مسجدِ دِمَشْقَ ، أصعَدُ مَنارةَ المسجد طولَ النهار وأُغْلِقُ بابَها على نفسي .

« ثم دخلتُ منها إلى بيتِ المَقْدس[1] ، أدخُلُ كُلَّ يومٍ الصَّخْرةَ وأُغْلِقُ بابَها على نفسي .

« ثم تحرّكَتْ فِيَّ الرَّغبةُ لأداء فريضة الحجّ ، والاستِمْدادِ من بَرَكات مَكّةَ والمدينة ، وزيارةِ رسولِ اللّه تعالى عليه السلام ، بعدَ الفراغ من زِيارةِ الخَليل[2] صَلَواتُ الله عليه . فَسِرْتُ إلى الحِجاز » .

* * *

شفاؤه الأول :

يذكُر الغزاليّ ، كما رأينا ، أنّ شُعورَه بالمرض دام سِتّة أشهُر ، من رَجَبَ إلى ذي القَعدة من سَنَة ٤٨٨ هـ (تموزَ إلى تشرينَ الأوَلِ من عام ١٠٩٥ م) . وسِتّةُ أشهُر هِي المُدّة القُصوى للإصابة الواحدة بهذا المرض . وإذا كان بدءُ شُعورِ الغزاليّ بالمرض ، كما يقول هو ، كان في رَجَبَ من سَنَة ٤٨٨ هـ ، وأن لِسانه آعْتُقِلَ عن الكلام وأنه فقد شَهْوَةَ الطّعام في رَجَبَ نفسِه ، فإن إصابته كانت حادّةً .

ويبدو أنّ الغزالي لم يُجازِفْ وهُوَ في هذه الحال بالسِّياحة في الأرض كما نصَحَ

---

(١) سنة ٤٩٠هـ / ١٠٩٧م .

(٢) الخليل بلدة جنوب القدس فيها قبر إبراهيم الخليل .

له الطبيبُ . ولكن في ذي القَعْدة آضْطُرّ إلى مُغادرة بَغْداذَ لِلقيام بِسياحة في الشام والحِجاز دامتْ نحو عَشْرِ سَنَوات . وقد كانتْ تلك السياحة عاملاً مُهِمّاً في تحسُّنِ صحّته وآستقامةِ حالِهِ ، يدُلُّنا على ذلك قولُه[1] :

« ثم جَذَبَتْني الهِمَمُ ودَعَواتِ الأطفال إلى الوَطَنِ ، فعاوَدتُّهُ بعدَ أنْ كُنتُ أبعَدَ الخلقِ عن الرُّجوع إليه » .

وهكذا نرى أن عدداً كبيراً من الأعراض الأُولى التي قاساها الغزالي قد زالتْ ، فعادَ إليه آهتمامه بأهلِه وأولادِه بعد أن كان قد فَقَدَ الشُّعورَ بضَرورة الاهتمام بهم شخصِيّاً . ثم نازَعَتْهُ نفسُه إلى بَغْداذَ بعدَ أن كانتِ البِيئة البَغْدادية هي التي دَفَعَتْهُ إلى الهرب من ميدان الكِفاح الآجتماعي والإصلاح . وكذلك عادتْ إليه الثِّقةُ بالنفس بعد أن كان يُقبِلُ على نفسه يلومُها في كلّ أمر .

* * *

عودة المرض :

ولكنْ يبدو لنا بِوُضوحٍ أن شِفاءه هذا لم يكن تامّاً : كان لا يزالُ يميلُ إلى شيءٍ من الخَلوة ويتأفّفُ من تكاليفِ الحياة ، حتى فيما يتعلّقُ بأولاده ، قال[2] :

« وكانتْ حوادِثُ الزّمان ومُهِمّاتُ العِيال وضَروراتُ المَعاش تُغَبِّرُ[3] في وجه المُراد وتشوِّش صَفْوَ الخَلْوة . وكان لا يصفو الحالُ إلّا في أوقاتٍ مُتفرِّقة . لكني مَعَ ذلك لا أقطَعُ طمَعي منها ، فتدفَعُني عنها العوائقُ وأعودُ إليها » .

وبعد مدةٍ يسيرةٍ عاد إليه قَلَقُه الأوّل وساءتْ حاله النّفسيّةُ فآنغَمَسَ في الأحوالِ الصوفية يُقيم منها حولَه عالماً خاصّاً به طلَباً لِلاطمِئْنانِ النفسيِّ فلا يجد ذلك

(١) المنقذ ٦٧ .

(٢) المنقذ ٦٧ .

(٣) في الأصل تغير (بياء بنقطتين من تحتها) وهو خطأ .

آلاطمئنـانَ ، فيعود إلى الكلام على الخَلوة والدّاء والدّواء والمرض والشّفاء والمعصية والهلاك ، ويَرْجِـعُ إليه فُضُـولُه الأوّلُ في الآستِـفْسـارِ عن كُلّ شيء من أمـور النـاس يخشى عليهم من الذُنوبِ الهَلاكَ ، ويرى أنه هو المنظورُ وحدَه لإنقاذِهم . وتكاثَرَتْ عليه المَنامات تحُثُّه على ما كان يرى في نفسِهِ . من ذلك قوله[1] :

« فإني تتَبَّعْتُ مُدَةً آحادَ الخَلْق أسألُ من يُقَصِّرُ منهم عن مُتابعـةِ الشّرع وأسأله عن شُبهتِـهِ وأبحثُ عن عقيدتِـه وسِرّه . . . فلمّـا رأيتُ أصنافَ الخلق قد ضعُفَ إيمانُهم إلى هذا الحدّ بهـذه الأسباب ، رأيت نفسِيَ مُلِبّةً[2] بكشفِ هذه الشُّبهة حتى كان إفضاح[3] هؤلاء أيسرَ عِندي من شَربةِ ماء . . . فآنقدَحَ في نفسي أن ذلك مُتَعَيِّنٌ (علَيّ) في هذا الوقتِ محتومٌ . فما تُغنيـك الخلوةُ والعُزلـة ، وقد عمّ الـداءُ ومَرِضَ الأطبـاءُ وأشرفَ الخلقُ على الهلاك ؟ ثم قلتُ في نفسي : ومتى تستقِـلُّ أنتَ بكشف هذه الغُمّة ومُصادَمةِ هذه الظُّلمـة ، والزّمـانُ زمان الفَتْـرة[4] ، والدَّوْرُ دَوْرُ الباطل . و (لكنْ) لوِ آشتغَلْتَ بـدَعْوة الخلق عن طُرُقِهـم الى الحق لعـاداك أهـلُ الـزَمـان بـأجمَعِهِم ـ وأنّى تُقـاوِمُهم ـ فكيفَ تُعايِشُهم ، ولا يَتِمُّ ذلك إلا بزمانٍ مُساعدٍ وسُلطانٍ مُتديِّنٍ قاهر ؟

« فترخَّصْتُ بيني وبين الله تعالى بـالاستمرار على العُزلة تعلُّلًا بالعَجْز عن إظهار الحقّ بالحُجّة . فقدّر الله أن حرّك داعيةَ سُلطانِ الوقت من نفسِه ، لا بتحريكٍ من خارج . فأمَرَ أمرَ إلزامٍ بـالنُّهوض إلى نَيْسـابورَ لتدارُكِ هذه الفتـرة ، وبلَغَ الإلزامُ حـدّاً كان ينتهي ـ لـو أصرَرْتُ على الخِلاف ـ إلى حدّ الوَحْشة . فَخَطَرَ لي أنّ سبب الرُّخصة قد ضعُفَ ،

---

(١) المنقذ ٨٤ ، راجع ٨٧ ـ ٩١ .

(٢) ألب : أقام . ملبة (هنا) : راغبة ، شديدة الرغبة .

(٣) يقصد : فضح هؤلاء ، أي الكشف عن مساوئهم .

(٤) الفترة هي الزمن الذي يمر بين بعثتي رسولين ، ويكون الناس في الفترة غافلين عن الحق لا شريرين في العادة .

فلا ينبغي أن يكونَ باعِثَك[1] على مُلازمةِ العُزلة الكَسَلُ والآستراحةُ وطلبُ عِزِّ النفس وصَوْنُها عن أذى الخلق . . . والله تعالى يقول لرسولِه ، وهُوَ أعزُّ خَلقهِ[2] : « ولقد كُذِّبَتْ رُسُلٌ من قَبْلِك فصَبَروا على ما كُذِّبوا وأُوذوا حتّى أتاهُم نَصْرُنا ، ولا مُبَدِّلَ لِكَلِماتِ اللّهِ . ولقد جاءكَ من نَبأي المُرسلين » .

« فشاوَرْتُ في ذلك جماعةً من أرباب القلوب والمُشاهدات[3] ، فآتّفقوا على الإشارة بتَرْك العُزلةِ والخُروج من الزاوية . وآنضافَ إلى ذلك مَناماتٌ من الصالحين كثيرةٌ مُتواتِرةٌ تشهَدُ بأنّ هذه الحركةَ مبدأُ خيرٍ ورُشدٍ قدّرها الله سُبحانَه على رأسِ هذه المِائَةِ ، وقد وعَدَ سُبحانَه بإحياءِ دينهِ على رأسِ كُلِّ مِائَةٍ[4] . فآستَحْكَمَ الرَّجاءُ وغلَبَ حُسْنُ الظَّنّ بسَببِ هذه الشّهاداتِ ويسّر اللهُ تعالى الحركةَ إلى نَيْسابورَ لِلقيامِ بهذا المُهِمِّ في ذي القَعدة من عام تِسْعٍ وتسعين وأربَعِمائَةٍ »[5] .

ليس من الضَّروريِّ أن أُوازِنَ هنا بين هذه الأحداث والتّعليلات التي سَرَدَها الغزاليُّ من تاريخ حياته بالأعراض التي ذَكَرْتُها عن « العَنْظ » ، فالتَّشابُهُ يذهب إلى حدِّ المطابقة . ولكنْ لا بُدّ من مُلاحظاتٍ : إنّ الغزاليَّ يُخبِرُنا في كتابه « المنقذ من الضلال » ، الذي ألّفه في سَنة ٥٠٢ هـ ، أشياءَ تَرْجِعُ إلى سَنة ٤٨٨ هـ وإلى ما قبلَها . إنه يقُصّ هذه الأخبارَ من ذاكرته . وإذا كانتِ الحوادثُ موثوقةً إلى حدٍّ كبير ، فإنّ التّعليلاتِ يُمكِن أن تكونَ مُتأثِّرَةً بحوادثِ حياتِه المتأخرة . ويبدو لي أنّ المَرَضَ الذي نَسَبَ الغزاليُّ شُعورَه به إلى عام ٤٨٨ هـ كان أقدمَ من ذلك ، كان يَرْجِعُ إلى صِباه . ولعلّ موتَ أبيهِ ودخولَه في وِصاية جارِهِمُ الصّوفيّ ثم نَفاد إرْثِه وإرثِ أخيه من

---

(١) الباعث : الدافع .

(٢) القرآن الكريم ، سورة الأنعام (٦ : ٣٤) : من نَبَأ .

(٣) من المتصوفة الكبار .

(٤) سنن أبي داوود ٢ : ٢٠٩ .

(٥) في الأصل : سنة ثمان وثمان وأربعمائة . والسياق يقتضي ٤٩٩هـ .

أبيهما وآضطرارَهما لِدُخول مدرسة[1] يتستّران فيها بطلب العِلم ويَقصِدان في الدّرجة الأولى ضَمانَ طعامِهما ومَبيتهما كانتْ كُلُّها من الأحداث التي أحدثتْ رجّةً في نفسِ الغزاليِّ الشّابّ ، ألم يكُن الغزالي يردِّدُ هذه الجُملة كثيراً[2] : « طَلَبْنا العلمَ لغيرِ اللهِ فأبى أن يكونَ إلا للّهِ ! » .

الدخول في الشك :

كان الغزّاليُّ ، يُدرِكُ أنه عانى مرضاً شديداً ، ولكنّه ظنّ ـ لما تحسَّنَتْ حالُه بالرِّحلة التي قام بها ـ أنه قد بَرِىء من مرضه . إن عدداً من أعراض مرضه الأولى قدِ آختفَتْ بلا ريب ؛ ثم إن مرضَه لم يكن من الأنواع الحادَّة من السُّويداء ، ولكنه كان على كل حالٍ حادّاً في بابِه . ومِن آستِقْراءِ الأحوالِ التي نَسَبَها الغزّاليُّ إلى نفسِه ـ بعدَ أن ظنّ أنه بَرِىء من مرضه ـ نعلَمُ أنّ المرض كان قد عاوَدَهُ وَشيكاً ، ولكنْ بصورةٍ أخفَّ . والواقعُ أنّ المرض قد رافقَ الغزاليَّ منذ مطلَع شَبابه إلى آخر أيامه ، ولكن كانتْ تأتي عليه فَتَراتٌ من الصِّحّة وأزَماتٌ من المرض يَعْقُب بعضُها بعضاً .

في إحدى هذه الأزَماتِ الشِّدادِ تسرَّبَ إلى نفس الغزاليِّ شكٌّ فلسفيٌّ في جميع مظاهر العالم الذي حَوْله : في جميعِ المظاهر التي تتناولها قُواه النّفسية والحِسّية والعقلية .

الغزّاليُّ عبقريٌّ ، لا شكَّ في ذلك . وهو مُفَكِّرٌ ثاقبُ النّظر صائبُ الرأي قادرٌ على الإحاطة بتفاصيل العلوم بارع في نَظْم البراهين . ولكنّ الغزاليَّ تربّى تربيةً دينيةً صوفية ، ثم مالَ في الاتجاه الفِكري إلى الأشعرية الذين يَرَوْنَ أن العقل عاجزٌ عن إدراكِ عَددٍ من جوانبِ الوُجود ، وعن جميعِ ما يتعلّقُ بالمُغَيَّباتِ . وكُتُبُ الغزاليِّ كُلُّها حافلةٌ بمعنىً يتردَّدُ في كُلّ حينٍ مُؤدّاه أنّ كثيراً من المداركِ لا تُعرَفُ بالعقل ، بل بالوَحْي . حتى « تهافتُ الفلاسفة » ، ذلك الكتابُ الذي كانتِ الغايةَ منه مُعالجةُ

(١) المدرسة (هنا) : مؤسسة تعليمية تقدم الطعام والمبيت لطلابها .

(٢) راجع طبقات الشافعية ٤ : ١٠٢ .

قضايا الفلسفة والردُّ فيها على الفلاسفة بالأدِلَّة العقلية ، فإنه يَنْطوي على كثير من مثل الأقوال التالية[1] :

- وإنّما السبيلُ فيه أن يُتَعَرَّفَ من الشَّرع لا من العقل .
- ولكننا نُنكِرُ دَعْواهم دَلالةَ مُجرَّدِ العقل عليه والآستغناءَ عنِ الشّرعِ فيه .
- ولكنّنا عَرَفنا ذلك بـالشّرع . . . وإنمـا أَنْكَرْنـا عليهم من قبلُ دَعْـواهم معرِفـةَ ذلك بمُجرَّد العقل .
- وهُوَ مُمكنٌ فيجبُ التصديقُ به على مُقتضى الشَّرع .

وإذا كانتْ أمثالُ هذه الجُمَلُ غيرَ وافرةٍ في بعض أقسامِ « تهافت الفلاسفة » ، فإنّ آتجاهَ الغزّاليّ في هذا الكتاب ـ كاتجاههِ في سائر كُتُبه ـ يَنْحو نحوَ الأخذِ بالشّرع وحدَه ، أو نحوَ الأخذ بالعقل مَعَ الشّرع ، إذا جرى بُرهانُ العقل مَجْرَى الشّرع .

وعاش الغزّاليّ جانباً كبيراً من حياته ؛ وتربيتُه الدينيةُ الصوفيةُ ومذهَبُهُ الأشعريُّ رقيبانِ على عقلِه . فلما غَلَبَ عليه المرضُ آرتفعتِ الرَّقابةُ الواعيةُ عن عقله إذ خرج من سُلطانِ التّربية والمـذهبِ ، فتساوَتْ في رأيـهِ الرِّوايـات والأدلـةُ فـأرادَ أن يميـزَ الصّحيحَ منها من الفاسد بمِقياسٍ موثـوقٍ من مقاييس المعـرفة . وسـار الغزّاليُّ في طلبِ الحقّ ، بعدَ تشكيكِ نفسِه فيما كان يعتقد أنه الحقّ ، على المِنهاج التالي :

(أ) بدأ الغزّاليُّ بالإيمان ، لأنّ الإيمانَ كانَ القضيةَ الكُبرى التي شَغَلتِ الغزّاليَّ . إذا كان في الناس أديانٌ كثيرةٌ وكان كُلُّ طِفلٍ لا ينشأ إلاّ على دينِ أَبَوَيْهِ وأساتِذتِه ، فما الدليلُ على صِحّة الدين بالإضافةِ الى كُلِّ إنسانٍ بمُفرده ؟ وأحبَّ الغزّاليُّ أنْ يَضْرِبَ المثل بنفسه ، وكان ذلك منه جُـرأةً كبيرةً وتجـرُّداً صحيحاً وطلَبـاً للحق الذي لا جَمجمةَ فيه ، فقال (ص ٨) :

« آنحلّتْ عنّي رابطةُ التقليد وآنكسرتْ عَلَيَّ العقائـدُ الموروثـةُ ، على قُربِ عهدٍ بِسِنّ الصِّبا ، إذ رأيتُ صِبيانَ النّصارى لا يكونُ لهم نُشوءٌ إلاّ

---

(١) تهافت الفلاسفة ٢٦١ ، ٣٠٤ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ على التوالي ، الخ .

على التّنصُّر ، وصِبيانَ اليهـود لا نُشوءَ لهم إلّا على التهـوُّد ، وصِبيان المسلمين لا نُشوءَ لهم إلّا على الإسلام . وسَمِعتُ الحـديثَ المَرْوِيَّ عن رسولِ الله صلى الله عليه وسلم حيث قال : كُلُّ مولودٍ يولَدُ على فِطرة الإسلام[1] ، فأبَواه يهوِّدانه ويُنصِّرانِه ويُمجِّسانه . فتحـرّكَ باطني إلى طلبِ حقيقةِ الفِطرة الأصليةِ و (إلى) حقيقة العقائدِ العارِضةِ بتقليدِ الـوالدَيْنِ والأستـاذين و (إلى) التمييز بين هـذه التقليدات ، وأوائِلُها تَلْقيناتٌ »[2] .

(ب) ولكنّ الايمانَ قضيةٌ من القضايا ، والقضايا كُلُّها يجب أن تُقاسَ بِمِقياسٍ واحدٍ موثوقٍ ، فمـا ثَبَتَ منها على هـذا المِقياسِ كـان صحيحاً . قـال الغزّاليّ (ص ٨) :

« إنما مَطْلوبي العلمُ بحقائقِ الأمور ، فلا بُد من طلَبِ حقيقةِ العلم ما هي ؟ فظهَرَ لي أن العلمَ اليَقيني هو الذي ينكشِفُ فيه المعلومُ انكشافاً لا يبقى مَعَـه ريبٌ ، ولا يُقارِنُـه[3] إمكـانُ الغلط والـوَهْم ، ولا يتّسِـعُ القلبُ لتقدير ذلك . بلِ الأمانُ من الخطأ يجِبُ أن يكون مُقارِناً لليقينِ مُقارنةً لو تحدّى بإظهارِ بُطلانِه ، مثلاً ، من يَقْلِبُ الحجرَ ذهباً والعصا ثُعباناً لم يُورِثْ ذلك شَكّاً وإنكاراً . فإني لو عَلِمتُ أنّ العشرةَ أكثرُ من الثلاثةِ ، ثم قال لي قائلٌ : لا ، بلِ الثلاثةُ أكثرُ بدَليل أنّي أقلِبُ هذه العصـا ثُعبانـاً ؛ وقَلَبها ، وشـاهدتُ ذلـك منـه ، لم أَشُـكَّ بسَبَبِـه في معرفتي ، ولم يحصُلْ لي منه إلا التّعجُّبُ من قُدرته عليه . فأمّا الشّكُّ فيما عَلِمْتُه فلا ! » .

إنّ الغزاليَّ لم يكتَفِ بأنْ يشُكَّ في القضايا ، فالشّكُّ في القضايا أمرٌ مألوفٌ ؛

---

(١) راجع الحاشية ٢ صفحة ١٢٨ .
(٢) التقليد (نشوء الاولاد على أديان آبائهم أو أساتذتهم) يرجع إلى التلقين (تعليم المعتقد والدين الخ) .
(٣) لا يساويه ، لا يقاربه (لا يستوي فيه جانب اليقين أو الصحة مع جانب الشك أو الغلط والتوهم) .

والقضايا كُلُّها مَوْضِعُ شَكّ حتى تثبُتَ بِمقياسٍ من المقاييس الموثوقةِ المقبولة . إن شكَّ الغزاليِّ قد تناوَلَ المقاييسَ !

(ج) لقدِ آنتفى في رأي الغزّاليِّ صِدقُ الرِّوايات والتّلقينات لأنها قائمة على تقليد الأشخاص . وقد دلّه الحِسّ على أنّ الأشخاص يختلفون فيما يقولون إنه الحق ، وإلّا ، فكيفَ نُعَلِّلُ وُجودَ أشخاصٍ على أديان مختلفة يُعارِضُ بعضُها بعضاً ؟ ولو أن جميعَ الأشخاص وصَلوا إلى الحقّ لما آختلفوا في الأديان .

إن التّقليدَ كان عند الغزّاليِّ مِقياساً لِقَبول الحقّ (في نظره هو قبلَ أن يشُكَّ ، وفي نظَرِ كُلِّ صاحب دينٍ آخَرَ) ، فأصبح التقليدُ الآنَ قضيةً ، وأصبح الحِسُّ مِقياساً للتقليد .

(د) قَبِلَ الغزّاليُّ أنْ يكونَ الحِسّ مِقياساً للتقليد . ثم رجَعَ هو إلى نفسه فقال :

« إن التقليد كان عندي مِقياساً فشكّكْتُ نفسِيَ فيه بالحِسّ فوصلتُ إلى الشّكّ فيه . فهل يُمكنُ أن أشكّكَ نفسِيَ في الحِسّ ؟ » .

قال[١] :

« فأقبَلْتُ بِجِدٍّ بليغٍ أتأمَّلُ في المحسوساتِ والضَّروريات ، وأنظُر هلْ يُمكن أن أُشَكِّك نَفسِيَ فيها ؟ فانتهى بي طولُ التشكُّكِ إلى أنْ لم تسمَحْ نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً . وأخَذَ يتّسِعُ هذا الشّكُّ فيها (في المحسوسات) .

ويقول :

من أينَ الثِّقةُ بالمحسوسات ، وأقواها حاسّةُ البَصرِ وهي تنظُر إلى الظِّلِّ فتراه واقفاً غيرَ مُتَحَرِّك وتحكُمُ بِنَفْيِ الحركة ؟ ثم بالتّجْرِبة والمُشاهدة ، بعدَ ساعةٍ ، تَعْرِفُ أنه يتحرَّكُ وأنه لم يتحرَّكْ بغتةً ودُفعة ، بل على التدريج ذَرّةً ذَرّةً حتى إنه لم تكُنْ له حالُ وُقوفٍ » .

---

(١) المنقذ ١١ .

(هـ) وتطلّب الغزّاليُّ مِقياساً جديداً يقوم مَقَامَ الحِسِّ ، فوجَدَهَ في العقل إذ قال :

« تنظُرُ إلى الكوكب فتراه صغيراً في مِقدار دينارٍ ، ثم الأدِلَّةُ الهندسية تـدُلّ على أنه أكبَـرُ من الأرض في المِقدار . هـذا وأمثـالُـهُ من المحسوسات يحكُمُ فيها حاكمُ الحِسّ بأحكامه ، ويُكَذِّبه حاكِمُ العقل ويُخَوِّنه تكذيباً لا سبيلَ إلى مُدافعته . فقلتُ : قد بَطَلَتِ الثِّقَةُ بالمحسوسات أيضاً ، فلعلَّه لا ثِقةَ إلا بالعَقْليات التي هي من الأوّليات ، كقولنا : العَشْرة أكثرُ من الثلاثة ؛ والنَّفْيُ والإثباتُ لا يجتمعانِ في الشيء الواحد ؛ والشيء الواحد لا يكونُ حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً مُحالاً » .

بهذا أصبحَ العقل عند الغزّاليّ مِقياساً تُقاسُ به المحسوساتُ والأدلّةُ في مراتب الصِّحّة . وظنّ الغزّاليُّ أن الأمرَ وَقَفَ عند هذا الحدّ لأنه لم يكُنْ يَعْرِفُ من المقاييسِ إلّا ما ذَكَرَه : التقليد ، والحِسَّ ، والعقلَ . وقد تبيَّنَ أنّ الأوّلَيْنِ غيرُ موثوقٍ بهما ، فلم يبقَ مَفَرٌّ من أن يكونَ العقلُ هو المقياسَ الوحيدَ الممكن الذي لا بُدَّ من الثقةِ به .

(و) غيرَ أننا نحن نعلَمُ أنّ الغزّاليّ لم يبدأْ طريقَهُ في عالم البرهان بداءة فيلسوفٍ ، بل بداءةَ مَنْ أرادَ أن يرُدَّ على كُلِّ فيلسوفٍ وألا يقبَلَ من الفلسفة إلّا ما يجعَلُها خادمةً للشَّرع . فلم يكن بإمكانه ، إذَنْ ، أنْ يتوقّفَ عند هذا الحدّ ، فإن التوقُّفَ عند هذا الحدّ يَضُمُّه إلى صفّ الفلاسفةِ العقليين ، ولم يكن ذلك من رَغبةِ الغزّاليّ في شيء .

وَرَجَعَ الغزّاليُّ أدراجَهُ إلى مبدأ طريقِهِ فوَجَدَ أنّ التقليدَ كان عندَه مِقياساً للإيمان ، ثم بانَ له بِدَليلٍ من الحِسّ أن التقليدَ ليس مقياساً صحيحاً ولا مِقياساً ٱلْبَتَّةَ ؛ وأن المِقياس للتقليد كان الحِسَّ . ثم تبيَّنَ له أيضاً أن الحِسَّ لم يثبُتْ على مِحَكّ النَّظَرِ العقلي ، فٱنتفى أنْ يكونَ الحِسُّ مِقياساً وأصبحَ أيضاً قضيةً من القضايا التي تحتاج في إثباتها إلى مِقياس ؛ وكان مِقياسُها في رأيِهِ العقلَ .

إذَنْ ، ما المانعُ ، من حيثُ الجِدَالُ المنطقيُّ على الأقلّ ، أن يَجْرِيَ على

العقل ما كان قد جَرَى على التقليد والحِسّ من قَبْلُ ؟

إلى هنا كان الغزّاليُّ فيلسوفاً لا فقيهاً . وكان شكُّه الذي أقْتَصَّه شَكّاً مَنْهَجِيّاً غايتُهُ أن يتّبعَ طريقاً يَرْسِمه المَنْطِقُ لِيَصِلَ بصاحبِهِ إلى نتيجةٍ ما . وعلى الباحثِ حينئذٍ أن يقبَلَ النّتيجةَ مَهْما تكنْ ، ما دامَ الدليلُ العقليُّ قد قاد إليها . ولكنّ هذا كان خليقاً أن يُفسِدَ على الغزّاليِّ غايتَه القُصوى من تآليفه كُلّها : لقد كانتْ غايتَه أن يُثبِتَ أن الحقائقَ لا تتأتّى مَعْرفتُها من طريقِ العقلِ ، بل من طريقِ الشّرع والوَحْي .

من أجل ذلك جانَبَ الغزّاليُّ طريقَ الشَّكِّ الفلسفيِّ وحادَ إلى جانبِ الشّكِّ الفِقهيِّ . والشّكُّ الفِقهيُّ ليس شيئاً سوى قِلّةِ الثِّقةِ بالحواسِّ . والفُقهاء الذين يُجادلون عن المُغَيَّبات يَرْفُضُون صِدقَ الحواسِّ ثم يقبلون أن تكون هنالك حقيقةٌ لا تُدرِكُها الحواسُّ . إن هذا الموقفَ ليس من الشّكِّ في شيءٍ . ولكنه ، على كُلِّ حالٍ ، موقفٌ كان معروفاً منذ أيام اليونان(١) . والشّكُّ في الحواسِّ هو الأساسُ الذي قام عليه المذهب الإيليُّ القائلُ بأنّ العالم هادىءٌ لا يتبدَّلُ ولا يتحرّك ، وأنّ كُلَّ حَرَكَةٍ أو كُلَّ تبدُّلٍ يَبْدُوان لأعْيُنِنا إنما هما خِداعٌ من البصر(٢) .

ولم يكنْ للغزّاليِّ ، بعدَ أن أنكَرَ صِدقَ الحواسِّ ، بُدٌّ من أن يؤمنَ بوُجودِ حقيقةٍ لا تُدْرِكُها الحواسُّ . ولو لم يفعَلْ لكان شاكّاً كَنَفَرٍ من اليونانيين في حقيقة المادّة أو في إمكانِ المعرفة(٣) على الأقلّ ، أو لَتَحَوَّلَ شاكّاً مُطلقاً ومُنْكِراً لجميعِ الحقائقِ مِثل أبي العَلاءِ المعرّيِّ الذي وَدّعَ العالَمَ في السَّنَةِ التي أبصَرَ فيها الغزّاليُّ النُّورَ(٤) . ولم يكُنْ بإمكانِ الغزّاليِّ أن يقبَلَ شيئاً من ذلك ، لأن ذلك يَحولُ بينَه وبينَ

---

(١) Cf. Enc. Br. 7: 502f.

(٢) العرب والفلسفة اليونانية ٤٨ وما بعدها Ueberweg I 73ff.; Sarton 245f.

(٣) من أمثال أناكسارخوس وتلميذه فورون ثم تيمون تلميذ فورون وسكستوس أمبيريكوس وسواهم ؛ العرب والفلسفة اليونانية ١١٦ .

(٤) راجع : حكيم المعرة ٥٣ وما بعدها (أبو العلاء المعري ٦٦ وما بعدها) . راجع أيضاً رأيه في النفس ومصيرها في الكتابين المذكورين .

الغاية التي وَقَفَ حياتَه عليها : أن يرفَعَ مَقَامَ الشّرع ، في مراتِبِ المعـرفة واليقينِ ، فوقَ الفلسفة .

(ز) وهنا يُثير الغزّاليُّ اعتراضاً مَبْنِيّاً على آفتـراضٍ صحيحٍ ،من حيثُ السِّيـاقُ على الأقلِّ ، ويُجَرِّدُ من المحسوسات التي كان قد شكَّ في صِدْقِهـا من قبلُ شخصـاً يُخاطبه بذلك الاعتراض[1] .

« فقالتِ المحسوسـاتُ : بِمَ تأمَنُ أن تكـون ثِقَتُكَ بـالعَقْليات كَثِقَتِـكَ بالمحسوسات ؟ ولقد كُنتَ واثقاً بي ، فجاء حـاكِمُ العقلِ فَكَـذَّبني . ولـولا حاكمُ العقـلِ لَكُنْتَ تستمرُّ على تصـديقي . فَلَعَـلَّ وراءَ إدراكِ العقل حَاكِماً آخَرَ إذا تَجَلّى كَذَّبَ العقلَ في حُكمه ، كما تجلّى حاكمُ العقلِ فكَذَّبَ الحِسَّ في حُكمه . وَعَدَمُ تجلّي ذلك الإدراك[2] لا يدُلُّ على آستحالَتِهِ ! » .

يبدو أنّ الغزّاليَّ لم يَقْتَنِعْ في أوّلِ الأمر بهذه المُوازنة : وُجُودِ مِقياسٍ للمعرفة لا يَدْري أحدٌ بوُجوده . فعاد إلى نفسِهِ يُجَادِلُها بالموازنة بينَ النَّوْمِ واليَقَظَة . فالإنسان يشعُرُ في أثناء نومه أنه يرى حُلماً . ففي أثناء الحُلم ، كمـا يقول الغـزّاليُّ ، يُحِسُّ الحالِمُ كأن حالَتَه تلك هي الحالةُ الوحيدَةُ في الوجود ، ويكونُ غافلاً في ذلك الحين عنِ اليَقَظَة وَحَقِيقَتِهَا تَمَامَ الغَفْلة . ثم إذا هُوَ آسْتَيْقَظَ أدرَكَ أنّ يَقَظَته تلك هِيَ الوجودُ الحقيقيُّ ، وأن حُلمَه السابقَ لم يكن إلاّ خَيالاً لا حقيقةَ له . ثم يستأنفُ الغزّاليُّ هذه الموازنَةَ فيقول : فَلَعَلَّ حياتَنا الآنَ مَنَامٌ ، ولعـلَّ اليَقَظَةَ لنا ، أو الوجودَ الحَقِيقِيَّ ، هو الموتُ أو ما بعدَ الموتِ على الأصحّ . بتلك المُوازنة المُزْدَوِجَـةِ نَجَحَ الغـزّاليُّ في تشكيك نفسِهِ في العقل وفي إقناع نفسه بأنَّ هنالك حاكماً فوقَ العقل غائباً عن إدراكنا الحِسّيِّ والعقليِّ .

---

(1) المنقذ ١١ ـ ١٢ .

(2) إن جهلك بوجوده لا يدل على أنه غير موجود .

في ذلك الوقت حينَ كان التردُّدُ بين هذه الشُّكوك يتقاذفُ الغزّاليَّ ؛ كان الغزّاليُّ لا يزال مريضاً ، بل في أشدِّ حالاتِ مرضه ، كما يُخْبِرُنا هُو عن نفسِهِ . قال في تعليل حاله تلك وفي التعليق على مُلابساتها[1] :

« فلما خَطَرَتْ (تراءتْ ، وَرَدَتْ) لي هذه الخواطرُ ، انقدَحَتْ (ثَبُتَت) في النفس . فحاولتُ لذلك عِلاجاً فلم يتيَسَّرْ ، إذْ لم يُمْكِنْ دَفعُهُ (دفعُ ذلك الشّكِّ) إلا بالدّليل . ولم يمكن نَصْبُ دليلٍ إلا من تركيبِ العُلوم الأوّلية ؛ فإذا لم تكن (تلك العُلومُ الأوّلية) مُسَلَّمةً (موثوقةً) لم يمكن تركيبُ الدّليل . فأعضَلَ هذا الداءُ ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السَّفْسَطَةِ بحُكْمِ الحال لا بحُكْمِ النُّطْقِ والمقال » .

* * *

أزمة الغزالي :

لو أنّ الغزّاليَّ اكتفى بما وَصَلَ إليه من تشكيكِ نفسه في مقاييس المعرفة لَكان شاكّاً مُنْكِراً للمُغَيَّباتِ كُلِّها غيرَ جَازِمٍ بوجهٍ من أوْجُهِ الوُجُودِ المُتبدِّية لِحِسِّهِ ولعقله . وهنا نقفُ نحن أمام أعقدِ القضايا في حياة الغزّاليِّ وفي فلسفته :

- أهذه الأمورُ التي يُخبِرُنا الغزّاليُّ بها في كتابه المنقذ من الضلال ، في سنة ٥٠٢ للهجرة ، هي الأمورُ التي اتّفقتْ له فعلاً في سَنة ٤٨٨ ؟
- لِنَفْرِضْ جَدَلاً أن جميعَ هذه الحوادثِ قدِ اتّفَقَتْ للغزّاليِّ فِعْلاً في عام ٤٨٨هـ ، فهلْ أوجُهُ التعليلِ التي طَوَى عليها « المنقذ » في سَنة ٥٠٢هي نفسُها التي كانتْ تعمَلُ في تَوجيْهِ سُلوكه وتفكيره قبلَ أربعَ عَشْرَةَ سَنَةً ؟
- أكانتْ هذه الشُّكوكُ التي اعْتَوَرَتِ الغزّاليَّ قائمةً على مَنهجٍ مُتَّسِقٍ أم كانَتْ نتيجةَ اضطرابٍ من أثرِ مرضِهِ النَّفسيِّ ؟

---

(١) المنقذ ١٣ .

ـ أكان الغزاليُّ فِعْلاً ، سواءٌ علينا أكان شَكُّه منهجاً مُتَّسقاً أم صدمةً من أثرِ مرضه ، مُسْتَعِدّاً أن يتقبَّلَ النّتيجةَ التي كان بِمَقْدوره أن يَصِلَ إليها على ضوء براهينه وحدَها ، وأن يستَمِرَّ في إنكارِ ما لم يَكُنْ بإمكانِ تلك البراهين أنْ تَفْصِلَ فيه ؟

* * *

من التقليد إلى التقليد :

ليس هذا الذي يبدو لنا : إنّنا كُنّا على مثل اليقينِ ، مُنذُ بدأنا قراءة كتاب « المنقذ » ، من أنّ الغزّاليَّ قد نَصَبَ أمامَ عَيْنَيْهِ وأمامَ أعْيُنِنَا هَدَفاً كان يدفَعُ نحوَهُ أدِلَّته وأمثلتَه . لقد كان يُريدُ ، في زحمةِ المذاهب والآراء التي كانت تَنْزِعُ بالشُّبّان في أيامه نحوَ الضّلال ، أن يُشيرَ من طَرْف غير خَفِيٍّ إلى مسلَكٍ واحدٍ صحيح في الحياة ، هو المسلَكُ الصّوفيُّ . ولقد حَمَلَه على ذلك عواملُ من تربيتِهِ الأولى .

- تربيتُهُ الصوفيةُ الباكرةُ في بيت والده .
- تربيتُهُ الصوفية اللاحقة في كَفَالة جارِهِمُ الصّوفيِّ بعدَ موتِ والدِه .
- تنازُعُ المذاهِبِ الدينية والفِكريةِ في بيئته وآستنادُها إلى أُسُسٍ ماديّةٍ لم تكن في رأيه تُحِقُّ الحقَّ ؛ ولا هيَ كانت في نفسها قادرةً على أن تجمَعَ الآراءَ أو أن تَحُلَّ المُشكلاتِ .
- ويأتي آخِراً لا أخيراً المرضُ النّفسانيُّ الذي كان يَحولُ بينَ الغزّاليِّ والوصولِ إلى حقائقَ جديدةٍ . إنّ الغزّاليَّ كان يطلُبُ الآطمئنانَ لنفسِهِ قبلَ الآبتكار في الوصولِ إلى الحقيقة .

من أجل ذلك كُلِّهِ لم يَجِدْ بُدّاً من أن يطلُبَ آطمِئْناناً مُسْتَأْنَفاً بالرُّجوع إلى حالِهِ التي كانت له قبلَ مرضِهِ الذي أدّى به إلى ذلك الآضطرابِ الذي ران على نفسِهِ بِضْعَ سنينَ .

وتتجلّى عبقريةُ الغزّاليِّ في الخُروج من شَكّه للرجوع إلى آطْمِئْنانِه ، أو إلى اليقينِ كما يقولُ هو ـ مَهْما يَكُنْ نظرُنا إلى ذلك الشّكّ وهذا اليقين ـ **في أنه عادَ إلى اليقين بوَسيلةٍ لم يَكُنْ قدِ آتفق له أنْ رَفَضَها من قبلُ !**

لم يكنْ بإمكان الغزّاليِّ ـ ولا بإمكان غيرِهِ ـ في مثل تلك الحالِ إلاّ أنْ يسلُكَ بٱختيارِهِ أحدَ السُّبُلِ الثلاثةِ التالية :

(أ) إما أن يَقِفَ عندَ قُدْرَةِ العقل على المعرفةِ فيؤمنَ بما يقومُ البُـرهانُ العقليُّ على وُجُودِهِ وعلى صِحّة خصائصه ثم يُنكِرُ كُلّ ما عدا ذلك . وحينئذٍ يكونُ فيلسوفاً في صفّ أرِسطو وٱبن رُشدٍ .

(ب) وإما أن يَقِفَ عند شَكّه في العقل ، بعدَ أن شكَّ في التقليد والحواسّ ويرى أنْ لا سبيلَ إلى المعرفة الصحيحةِ ولا وُصولَ إلى حقائقِ الأمور ٱلْبَتَّةَ . وحينئذٍ يكون شاكّاً مُنكِراً لطبائع الأشياء وحقائق الأمـور ، ومُنكِراً أنْ يكـونَ لهذا الـوُجودِ كُلِّه غايةٌ .

ولم يكن الغزّاليُّ يَقْصِدُ شيئاً من مثل هـذا . إن ٱتّجاهـه الأوّلَ وتأليفَ كُتُبِـهِ وسِياقَةَ أدِلَّتِهِ تُشير إلى أنه لا يريدُ أن يَعْتَمِدَ العقلَ في شيء ، لا إثباتاً ولا نفْياً .

(جـ) بعد هذا لم يَبْقَ له إلّا أن يعود إلى ما كان عليـه . ولكنه أرادَ أن يُلْبِسَ ذلـك الرُّجوعَ الاختياريَّ ثوباً من الاستنتاج الجَدَلِيِّ على الأقلِّ في تسلْسُلٍ مُتعانِقٍ .

من أجل ذلك اسْتَمَرّ في وصفِ حالِهِ وما كان يَرِدُ عليه من الخواطر التي تَثْبُتُ حيناً ثم يأتي بَعدَها خواطرُ مُناقِضَةٌ لها فتُبْطِلُهَا حتّى وَقَفَ بنا عندَ حالٍ لـه لم يبقَ له فيها قُدرةٌ ولا إرادةٌ على أن يقبَلَ شيئاً أو يَرْفُضَه ، بل لم يَبْقَ بإمكانِهِ تمييـزُ شيءٍ من شيءٍ .

في هذه الحالِ التي كان فيها كالمُعَلَّق بينَ الأرض والسّماء لا يَمْلِكُ لنفسِهِ ضُرّاً ولا نَفْعاً ، ولا يستطيعُ للأمور جَذباً ولا دَفْعاً ، كانَتْ عناصرُ الشِّفاء تعمَلُ في جِسمه ونفسِه ، من غير أن يُدرِكَ هو من كُلِّ ذلك شيئاً . وإذا بالغزاليِّ يقول لنا فجأة[1] :

«حتى شَفَى اللّهُ تعـالى من ذلك المـرض، وعادتِ النّفْسُ إلى الصِّحّـة والٱعتدال ، وَرَجَعَتِ الضَّروريات العقليةُ مقبولةً مَـوْثوقـاً بها على أمنٍ

(١) المنقذ ١٣ ـ ١٤ .

ويقينٍ . ولم يكن ذلك بِنَظْمِ دليلٍ وترتيبِ كلامٍ ، بلْ بِنورٍ قَذَفَه اللّهُ تعالى في الصّدر ، وذلك النّورُ هو مِفتاحُ أكثر المعارف . فمن ظَنَّ أن الكَشْفَ موقوفٌ على الأدِلَّةِ المُجَرَّدَةِ فقد ضيّق رحمةَ اللّه الواسعةَ » .

فلما عادتِ الضروريات العقلية مقبولةً موثوقةً ، بعد أن كان الغزّاليُّ قد أنكرَهَا بآفتراضِ حاكمٍ يُمكِن أن يكونَ فوقَها ، كـان معنى ذلك عَـوْدَةَ الوُثـوقِ بالعقـل في أحكامه على مظاهر الوجودِ الماديّةِ ، كَتَحَرُّكِ الظِّلِّ ، مَعَ أنه في رأي العينِ واقفٌ ، وكالحَجْمِ الصّحيحِ للكوكب ، مَعَ أنه يبدو للبصَر أصغَرَ مما هو .

والوُثُوقُ بالعقل في ذاتِهِ رَجَعَ بالغزّاليِّ أدراجَه إلى الوُثوق بالحواسِّ في ذاتِها : أليسَ من صِحة الحواسِّ أن ترى الظِّلَّ كأنه ثابتٌ لا يتحرَّكُ لأنّ تحرُّكَه بطيءٌ جِدّاً لا يمكنُ للعين أن تكتشِفه إلا بعدَ أن يَجتَمِعَ من المسافة التي قَطَعَها مِقدارٌ تستطيعُ العينُ إدراكَه ؟ أوَليس من صِحّة حاسّةِ البَصَـر أن تبصُرَ النجم بـالحجم الذي تـراه عليه ، بالإضافة إلى المسافة التي بين النجم والعين ؟

ثم إذا كان العقلُ موثوقاً في ذاته ، وإذا كانتِ الحواسُّ موثوقةً في ذاتها ، فما المانعُ من أن يكون التقليدُ موثوقاً في ذاتِهِ أيضاً ؟ إن للحواسِّ عـالَمَها الـذي تصدُقُ فيه ؛ وإنّ للعقل عالَمَهُ الذي ثَبَتَتْ فيه أحْكامُه . والتقليدُ كذلك من عالَمٍ خاصٍّ به ، من عالمِ النُّبُوّة ، وعالَمُ النُّبُوّة ليس من طَوْرِ عالَمِ الحِسِّ ولا من طَوْر عالم العقل . وما دام العقلُ لم يَستطِعْ أن يَجْزِمَ بخطأ الحواسِّ ، وما دام الحاكم الـذي آفترضنـاه فوقَ العقل لم يمنَعْ أنْ تَرْجِعَ الأوّلياتُ العقليةُ التي كنا قد رَفَضْنَاها مقبولةً مَوْثـوقةً ، فليس من طبيعة الحِسِّ، إذنْ ، ولا من طبيعة العقل ، أن يكونا حَكَماً على التقليـد الذي هو من عالَم النُّبُوّة .

بهـذا عادَ الغـزّاليُّ ، كما كـان من قبلُ ، مُسْلِمـاً أشْعَرِيّـاً صوفيّـاً ، فعادَ إليـه آطْمِئْنَانُهُ . ولم يكُنْ معنى ذلك عنده إلا أنه تَغلَّبَ على أزْمَةٍ نفسيـةٍ تقاذَفَتْـهُ مُدّةً بينَ المُثُلِ العُليا التي كـان قد نشـأ عليها والأحـوالِ المُناقِضـة لها في بِيئَتِـهِ يَرَاهَـا رأيَ العين . إن مثل تلك الأزْمة مما يتقاذَفُ كُلَّ إنسانٍ في أحد أطوارِ حياته ، مُدَّةً تَطُولُ أو

تقصُرُ وعلى دَرَجاتٍ مختلفةٍ من الشِّدَّة . أمّا نتائجُ تلك الأزْمة في نفوسِ البشر فتختلفُ بآختلاف العوامل المُتشابكة في نفس كُلّ واحد منهم ، مِنَ آستعدادٍ شخصيٍّ وتربيةٍ أُولَى وتأثيرٍ للأساتذة والرِّفاق ومبلغٍ للعلم والثقافة وتَعَرُّضٍ للأحوال المألوفة أوِ الشاذّةِ في المجتمعِ الضّيّق للفردِ وفي المجتمع الواسعِ حَوْلَه وللتّقلُّبات المختلفةِ التي يُعانيها الفردُ في حياته الخاصّة والعامّة . وتتفرّقُ الطُّرُقُ بالناس في ذلك ثلاثَ شُعَبٍ :

(أ) الأقلّونَ جِدّاً يُقَيِّدون أنفُسَهم بمقياس العقل فلا يصدُرون بعد ذلك في تفكيرهم وأعمالهم إلا عما يُوجِبُهُ العقلُ والمنطق . فمن هؤلاء الفلاسفةُ العقليون والعُلماء وأصحابُ الأعمال الناظرون في الدّرَجة الأُولى إلى ما تقتضيه الأعمالُ التي أخذوا أنفسَهم بالقيام بها من غير نظرٍ إلى ميولِهمُ العاطفيةِ أو إلى ما يدورُ في خَيالِ المحيطين بهم .

(ب) وجماعةٌ فوقَ هؤلاء قليلاً في العدد يستبِدُّ بِهِمُ الشّكُّ ولا يستطيعون الآهتداء إلى يقين ، فَيَمْضون على رِسْلِهم وعلى ما يبدو لهم في خَيالِهِمُ القريب . إن هؤلاء لا يُقَيِّدون أنفسَهم بشيءٍ لأنَّ جميعَ القيودِ في نَظَرهم مُتَشابهةٌ ، وكُلُّها لا مُستَنَدَ لها إلّا إرادةُ إنسانٍ قبلَ زَمَنِهم . فلماذا لا يكونُ لإرادتِهِمْ هُمْ ما كان لإرادةِ ذلك الإنسانِ في وَضْعِ منهجٍ للحياة . هؤلاء لا يصدُرون في العادة إلّا عن رَغَباتِهِمُ الآنيةِ ومُتطلّباتِهِمُ المادية ، ما لم يكُنْ عليهم في بِيئتهم أوِ من بِيئتهم وازِعٌ قاهرٌ أو نفعٌ ظاهر فيتظاهَرون ، بينَ حين وحين ، بغير ما آنْطَوَتْ عليه نفوسُهم وجَمَحَتْ إليه خَيالاتهم . من هؤلاء المُغامرون والبطّالون والمُتوسِّطون بين الطَّبَقات في الحياة الآقتصادية خاصّةً . ومن هؤلاء جميعُ الذين يسلُكون في الحياة سُلوكَ الناظرين إلى رَفاهِيَةِ أجسامِهم وتحقيقِ رَغَباتهم قبلَ كُلّ شيء : فالتُّجّار الذين يَقْصِدون الرِّبحَ مِنَ آلاتّجار بِكُلِّ شيء ، والسياسيون المُحترفون الذين لا يَرَوْنَ في السّياسة إلا صِنفاً من أصْناف التِّجارة ، والأطِبّاءُ والصّيادلة الذين يجعَلون من ثرواتِهِمُ الخاصّةِ مقاييسَ على مِقدار المَرْضَى في البِيئات

الآجتماعية التي يعيشون فيها ؛ هؤلاء وأمثالُهم ، مِمّن لي غُنْيَةٌ عن تَسْمِيَتِهِمْ ، يؤلّفون مُعْظَمَ طَبَقات هذه الشُّعبة . وهم ، على قِلّةِ عَدَدِهم بالإضافة إلى مجموع الأمة ، أكثرُ الناس أثراً في حياة أُمَمِهم . إلا أنّ أكثرَ أثَرِهم مع الأسف في غيرِ الخير .

(جـ) أمّا الكَثْرَةُ الساحقةُ ، كما نقولُ نحن ، والجمهورُ الغالبُ كما يقولُ الفلاسفة ، فَهُمُ الذين فَرَضَتْ عليهم بِيئاتُهُمُ آلاجتماعيةُ أرْبطةً وقُيوداً فنشأوا عليها وألِفوها حتى أصْبَحَتْ جُزءاً منهم أوْ خصائِصَ لهم تقرُبُ من أن تكونَ طبائعَ . فإذا مَرّ أحدُ هؤلاء في أزْمَةٍ نفسيةٍ فَشَعَرَ بالذي شعر به الغزاليُّ لما قال : « آنحلّتْ عني رابطة التقليد ، وآنكسَرَتْ عَلَيَّ العقائدُ المَوْروثةُ » ، ثم أفْسَدَتْ هذه الأزْمةُ آطمئنانَه وأقلَقَتْ حياتَه العَمَلية ، لم يَجِدْ مَعْدىً عن أنْ يعودَ أدراجَه مَعَ الغزّاليِّ الى عاداتِه الأُولى وآطمِئنانِه القديم .

* * *

الجانب الفلسفي في شك الغزالي ويقينه :

في مادّةِ الشّكِّ واليقين عند الغزاليِّ ، أي في عَرْض المُمْكِنات في أمر من الأمور على مِقياس من مقاييس المعرفة ، عناصرُ من الفلسفة لا ريبَ في ذلك . غيرَ أنّ الذي يَهُمنا هنا في الدرجة الأولى إنما هو الأُسلوب المَنْطِقيُّ الذي جَرَى عليه الغزّالي في دُخوله في الشّكّ ثم في خُروجه من ذلك الشّكّ إلى اليقين الذي آطمأنّ إليه .

لِنَقْصُرْ بَحْثَنا على الرُّجوعِ الى اليَقين .

لا بُدّ في الآقتِناع بالمعارفِ العقلية والحِسّيّة من الآستنادِ إلى مِقياس ما . وكُلُّ مِقياسٍ إنما هو ، بالإضافة إلى آختبارنا ومألوفنا ، قضية أساسية موثوقةٌ عندَنا نُسَمّيها بَديهيّةً أو أوّليّةً عقليةً . غيرَ أن هذا المِقياسَ الذي نجعَلُه من عند أنفسِنا بديهيّاً ليس كذلك ، ولكنّه في الحقيقة والواقع يَسْتَنِدُ إلى مِقياس سابق . وهذا المِقياس السابق هو، في حقيقته، قَضِيةٌ أكثرُ وُضوحاً في الذِّهن ولكنه لا يقومُ بنفسِه

بل يحتاجُ إلى مِقياس سابق عليه أيضاً . وبالرُّجوع أدراجَنا في سِلسلةِ المقاييس نجدُ أنّ كُلَّ مِقياس هو في الحقيقة مقياسٌ للقضية التي بَعْدَه وقضيةٌ صحيحةٌ ناتجةٌ من المِقياس الذي قبلَه . وما دام الإنسانُ يعودُ بعقله القَهْقَرى في هذه السِّلسلةِ ، فإنّ هذه القضايا والمقاييسَ تَتَعاقَبُ عكْساً مُتَعانِقةً بالضَّرورة إلى ما لا نهايةَ له ، إلى الأزَل .

من أجل ذلك لم يكن للإنسان بُدّ من أن يَقِفَ في سِلسلة الأسباب عند نُقطة معينة . وهذا الذي فعلَه الغزّالِيُّ معَ فارقٍ واحدٍ دَلّ على عَبقريتِهِ الأصيلة .

ما دامَ الإنسان يقف في جَدَلِه المَنْطقيِّ ، تحكُّماً من عند نفسه ، في نُقطة يعلَمُ هو يقيناً أنّ وراءها مُتَّسعاً آخَرَ لتقديرِ أسبابٍ أقدمَ في العِلّة وأبسَطَ في البرهان وأوضحَ في الذهن ، فإن جَدَلَه هذا فاسدٌ : كيف نَقِفُ في نُقطةٍ ونحن نعلَمُ أنّ وراءها نقطةً أُخرى ؟ من أجل هذا بعينه رَأى الغزّاليُّ أنّ المنطقَ الصحيحَ في نفسه لا في شَكله فقطْ يقتضي أنْ يكونَ المِقياسُ الأولُ والأقصى من نُقطة لا يَعْرِفُها هو ولا يَعْرِفُ ما قبلَها ، بل لا يَعْرِفُ ما بعدَها مُباشرةً ولا ما يُحيط بها . وحينَئذٍ فقطْ يكونُ مِقياسُه هذا مِقياساً أصيلاً صحيحاً في نفسه صالحاً لِقِياس جميع القضايا ، بل إنه لَيصبحُ حينَئذٍ مِقياساً مُطلَقاً خالصاً تُختَبَرُ به المقاييسُ جميعُها في عالَم التَّجربة وفي عالم الفكر أيضاً .

في هذا الجوِّ الصافي المُحَرَّرِ من مُؤثِّراتِ العالم الحِسّيّ تَرَكَ الغزّاليُّ نفسَه ، من غير قُدرةٍ فيها ولا آخْتيارٍ منها ، مُتَعرِّضةً بذاتها الوُجدانيّة وحدَها لِتَقَبُّلِ الأُسُسِ المُمْكِنةِ والضَّروريةِ للمعرفة المُطلَقة . فإذا آستقامَتِ المعرفةُ المُطلقةُ في النفس أصبحَتْ سائرُ المعارفِ الجزئيةِ حينئذٍ تابعةً لها .

في كل ذلك لم يُجانِبِ الغزّاليُّ المنهجَ الذي عَرَفَ به والمَسْلَكَ الذي أرادَه . ولقد كان من عَبقريتِه وتوفيقِه أنِ آستقامَ له المنطقُ سليماً من غيرِ أن يُضْطَرَّ إلى الشّرع، وذلك ما كان قد شَرَطَهُ على نفسِه منذ تصدّى للفلسفةِ وللفلاسفةِ ولِتِبْيانِ وجهِ الحقّ في قضايا العقل وفي السُّلوك الإنسانيّ . لقد وَجَدَ فيما رُوِيَ عن رسول الله صلى الله

عليه وسلم ، مِمّا كان هو بِسَبيله ، حديثاً آقتَبَسَ منه المعنى التالي[1] : ﴿ إن لِـرَبِّكُمْ في أيامِ دَهْرِكُمْ نَفَحاتٍ ، فتعرّضوا لها ﴾ .

* * *

من عبقريةِ الغزاليِّ أنه سما فوقَ مرضه وفوقَ علائِقِه الدُّنيوية وفـوقَ مُلابسـاتِ تَرْبيتِهِ الأولى وفوقَ المذاهب المُتبايِنَةِ المُتخاصِمَة في بِيئتـه الى نظريّـةٍ في المعرفـة هي ـ من حيثُ الشكـلُ المنطقيُّ فيهـا على الأقلِّ ـ من أدقِّ النـظَريّـاتِ . وإذا نحن أدْركْنا أنّ الغزاليَّ كان يُحاوِلُ وضعَ أساسٍ فلسفي للمعرفة مَعَ حِرْصه على ألاّ يَنْتَقِصَ من إيمانه ذَرّة ، أدْركْنا فضلَه على غيره من أنداده .

ولقـد كان بِـوُدّي أن أُبرِزَ هـذا الفضلَ ، وخُصـوصاً بـالإضـافـة إلى القـديس أوغُسْطينوسَ وديكارتَ لأنهما جَرَيا في عِنانٍ واحدٍ مَعَه ثم قصّرا عنه في أشياءَ كِثارٍ . ولكنّ مُوازَنَةً مثلَ هذه لا يجوزُ أن يُومأ إليها إيماءً ولا أن تُعالَجَ معالجةً جانِبيةً ، وإنما هِيَ في حاجة إلى دراسةٍ مُستفيضةٍ ، لعلّ اللّه يُعين عليها في مُناسبةٍ مُقبلةٍ .

---

(١) المنقذ ١٥ . راجع الحاشية المتعلقة بنص الحديث .

عبقرية الغزّالي المتفاوتة[*]

أمّا أنّ أبا حامدٍ محمّد بنَ محمدٍ الغَزّاليَّ (ت ٥٠٥ هـ - ١١١١ م) كان عبقريّاً ، فأمرٌ لا مِريةَ فيه : إن له آراءً صائبة - على شيءٍ كثيرٍ أو قليل من الابتكار - في الفقه والفلسفة وفي علم النفس ، ثم في بعض الأحيان في العلوم الطبيعية أيضاً . وللغزّالي اطلاع على الأدب يختار منه شواهدَ جِياداً من الشعر البارع ، ثم له معرفة وافرة بالتُّراث الشّعبي تتبدّى في القِصص والحِكايات التي يرويها مستقلةً مجموعة في فصولٍ أو مفردة منثورة في أثناء بحوثه .

والغزالي مصنف مكثر[1] غزير المادة حسن العرض، ما أن يبدأ القارىء بمطالعة أحد كتبه حتى يُغري بموالاة المطالعة ، على صعوبة موضوعات الغزالي في بعض الأحيان .

وللغزالي شهرة عند جمهور المسلمين لا أظن أنها قائمة على فهم آرائه الدينية والفلسفية بقدر ما هي قائمة على اتجاهه الروحي الواضح وعلى توضيح آثاره بالشواهد المختلفة من الشعر والقِصص والأمثال[2] والمقارنات والموازنات . ولعل

(*) بحث ظهر في « دراسات فلسفيّة مهداة الى الدكتور إبراهيم مدكور » (رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة لمناسبة بلوغه السبعين من عمره). القاهرة (الهيئة المصريّة العامّة للكتاب) ١٩٧٤ .

(١) راجع « مؤلفات الغزالي » ، تأليف عبد الرحمن بدوي (نشرة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية - الجمهورية العربية المتحدة) . القاهرة (مطابع دار القلم) ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م (٥٦٨ صفحة) .

(٢) قال الغزالي (احياء علوم الدين ٤ : ٢٣) : « . . . طريق ضرب الأمثال . وانما نعني بالمثل اداء المعنى في صورة ان نظر (الناظر) الى معناه وجده صادقاً ، وان نظر الى صورته وجده كاذباً . . . . =

جانباً كبيراً من هذه الشهرة قد جاء أيضاً من سَيْرورة آرائه العامة بين الناس لا من توفر جمهور الناس على قراءة كتبه قراءة منظمة . لقد كانت معرفتي الأولى بـالغزّالي من طريق نسخة من كتابه « احياء علوم الدين » وجدتها في مكتبة أهلي وعليها شواهد من مرور الزمن ولكن أطراف أوراقها كانت لا تزال غيرَ مقصوصة .

ولم تكن شهرة الغزالي في الغرب المسيحي ، في العصور الـوسطى[1] ـ بين المفكرين على كل حال ـ أقل من شهرته عنـد الفقهاء والفـلاسفة بين المسلمين في المشرق والمغرب .

والغزالي متعدد نواحي الشخصية[2] ، لا شـك في ذلك . ثم ان هـذا التعدد يبلغ في بعض الأحيان من التباعد حداً يَقضي بالعجب ويُؤدي الى الحيْرة حينما يأتي الباحث الى الحكم على تراث هذا المفكر العبقري .

والدراسات التي تناول الباحثون بها شخصية الغزالي وآثاره وآراءه كثيرة العدد مختلفـة المنازع[3] . وإذا كـان من غير المستغـرب أن تكون كتبُ ابن رَشْـد ، وهو فيلسوف عقليُّ الاتجاه في الدرجة الأولى ، قـد أحرقت ـ أو أعلن أنهـا أحرقت[4] وذلك استرضاء للعامـة وتألفـاً لهـم في حال معينـة[5] ـ فإننـا نكاد نقضي من العجب

وليس لـلأنبياء أن يتكلمـوا مع الخلق الا بضـرب الأمثال ، لأنهم كلفـوا أن يكلموا النـاس على قـدر عقولهم » .

(١) راجع تهافت الفلاسفة (الشواهد بالفرنسية في باطن صفحة الغلاف من اليسار ، ثم المقدمة الفرنسية ، ص ٥ ـ ٧) .

(٢) راجع المجموع «أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التـاسعة لميـلاده ، دمشق : شوال ١٣٨٠هـ ـ مارس ـ آذار ١٩٦١م (نشرة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ـ الجمهـورية العربية المتحدة) ، القاهرة (مطابع كوستا توماس وشركاه) ١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٢م . ـ راجع الـدراسات المختلفة التي تناول الباحثون بها حياة الغزالي وآراءه .

(٣) راجع الحاشية السابقة ، ثم راجع أقوال مؤرخي العلم والادب فيه (تجده) مجموعة في « سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه » ، تأليف عبد الكريم العثمان ، دمشق ، دار الفكر ، بلا تاريخ . انظر مثـلاً ما قال عنه ابن الجوزي (ص ٦٠) ، وأبو علي الصيرفي تأليف القاضي عياض (ص ٧٠) ، الخ .

(٤) دائرة المعارف الاسلامية (الطبعة الانكليزية الثانية ٣ : ٩١٠ ، الترجمة العربية ١ : ١٦٧) .

(٥) المرجع السابق .

حينمـا نعلم أن كتب الغزالي ، وهـو الامـام المجـدد وحجـة الاسـلام ، قد أُحْرِقتْ أيضاً[1] !

بحث الباحثون في الغزالي فقيهاً وصوفياً وفيلسوفاً وصاحب نظرية من نظريات المعرفة فمدحه نفر منهم وانتقده نفر آخرون ـ مع شدة حبهم اياه واحترامهم له ـ كابن طفيل[2] ـ كما مدح هو الفلسفـة من وجه ثم ذمهـا في وجه آخـر ، وكما رفـض هـو أيضاً حاكم العقل ثم اتخذه معياراً في المعرفة . ولقد أبى الغـزالي أن يكون للبشـر معرفة الا من طريق الشرع ـ على لسان الأنبياء المـوحى اليهم ـ ثم استعرض طـرق المعرفة وقبل كثيراً من وجوهها . غير أنه كان في ذلك كله عظيم الانصاف لخصومه ، من المتكلمين والفلاسفة ، حينما كان يقرر أنّ علومهم وطرق معرفتهم وافية بمرادهم هم غير وافية بمراده هو . ثم إنـه كان مخلصاً جداً حينما قصر مقصـوده على الجانب الإلّهي من أقسام الفلسفة[3] .

ويمر الباحث في كتب الغزالي فيجد فيها تفاوتاً كبيراً ـ وقد يكون هذا التفاوت في الكتـاب الواحـد ـ . وإذا نحن سكتنا عن تجـريـح ابن رشـد للغـزالي في هـذا الميـدان ، لأن ابن رشد وضـع كتابـه « تهافت التهـافت » للرد على كتـاب الغـزالي « تهافت الفلاسفة » ، فإننا لا نستطيع أن نمر بتجريح ابن طفيل للغزالي صـامتين . جاء ابن طفيل في كتابه « حي بن يقظان » على ذكر الغزالي[4] فقال :

وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي ، فهو (فيها) ـ بحسب مخاطبته للجمهور ـ يَربِط في موضع ويَحُلّ في آخر ، ويكفر بأشياءَ ثم ينتحلها . ثم إن من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتـاب « التهافت » انكـارَهـم لحشر الأجسـاد واثباتهم الثـواب والعقاب

---

(1) سيرة الغزالي لعبد الكريم العثماني (راجع فوق) ص ١٦١ .

(2) قصة حي بن يقظان (نشرها مكتب النشر العربي ، دمشق) ، دمشق (مطبعة ابن زيدون) ١٣٥٤هـ ـ ١٩٣٥م . ص ٥ .

(3) المنقـذ من الضلال والمـوصل إلى ذي العـزة والجلال (نشـرة مكتب النشر العـربي ، دمشق ، دمشق (مطبعة ابن زيدون) ١٣٥٢هـ ـ ١٩٣٤م ، ص ٣٢ .

(4) قصة حي بن يقظان ، ص ١٧ وما بعدها .

للنفوس خاصة . ثم قال في أول كتاب الميزان : « ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع » ثم قال في كتاب المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال أن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وأن أمره انما وقف على ذلك بعد طول البحث . وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأنعم النظر فيها .

وأحببت أن أدرس أسباب هذا التفاوت في مصنفات الغزالي[1] ، فظهر لي مما كان الغزالي نفسه قد وصف به جانباً من أحواله ـ أنه كان مصاباً بمرض مزاجي نفسي معاً هو الكَنْظ او الغَنْظ : Depression .

والكنظ والغنظ هبوط في القوى الجسمانية والعقلية يُنتَج منه اضطراب نفسي ، ويتّسم صاحبه بالقلق والسويداء . وهذا المرض يظهر عادة بعد الثلاثين ـ وخصوصاً بين الخامسة والأربعين والخامسة والخمسين. ثم هو يمتد من ثلاثة أشهر إلى ستة . وهو قابل للشفاء ، ولكن شفاءه لا يمنع عودته مرة بعد مرة . وتتألف مدة هذا المرض من فترات يتعرض المريض في أثنائها لأزمات خفيفة أو حادة ، متقاربة أو متباعدة . وقد تمر على المريض بالكنظ فترات يبدو فيها كالصحيح .

في أوائل هذا المرض تضعف الذاكرة ويتشتت الفكر ويفقد المريض لذة الاهتمام بالدنيا ثم يأبى الجهد ويخاف حمل التبعة ويجبن عن الجزم في الأمور ، ويعظم تردده ، فربما ترجح بين الشك والاقتناع مراراً في اليوم الواحد .

وتلح على المريض بالكنظ ذكريات الماضي وتتجسم في خياله الأخطاء اليسيرة وييأس من كل اصلاح ويستولي عليه قلق شديد . ومع أن تفكير المريض يبطىء فإن تأمله في أحواله الشخصية يظل ناشطاً فتتوارد عليه الخواطر المؤلمة ثم يميل الى سرد حكاية حاله بالتفصيل على الآخرين .

وتعظم أوهام المريض ويدركه مركب النقص فيشعر في نفسه حيناً أنه أعظم الناس ذنباً أو شقاءً أو يرى نفسه مهملاً فيُحِبُّ أن يبتعد عن أعيُنِ الناس . وربما خُيِّلَ

---

(١) انظر البحث السابق في هذا الكتاب ـ : « رجوع الغزالي الى اليقين » .

اليه أن الناس يحتقرونه أو يكيدون له أو يتهامسون عليه . ثم يضطرب نومه ويَخِفّ ويفقد الشهوة للطعام . .

وقد أردتُ في أول الأمر أن أتتبع فترات الصِّحة والمرض عند الغزالي في مصنفاته لأجعل من مقالي هذا « خطأً بيانياً » لحالته الصحية. ولكن بدا لي وشيكاً أن هذا التتبُّع يحتاج الى باحث يبدأ به حياته الثقافية ، فقد يحتاج هذا الباحث الى بضع سنوات ليرتب مصنفات الغزالي ترتيباً تاريخياً ثم يعود الى كل مصنف منها فيفرق موادَّه على الفترات المختلفة . وهذا أمر ان لم يكن عسيراً جداً فانه معقد لا يلين الا على المدى الطويل . من أجل ذلك سأكتفي هنا بالاشارة الى معالمَ من هذا الموضوع تكون كالنموذج . وأرجو أن يُقَيِّضَ الله للغزالي باحثاً شاباً يفيه في ذلك حقه . أما أنا فسأكتفي هنا بثلاثة كتب من كتب الغزالي صغيرٍ ووسط وكبير : المنقذ من الضلال وتهافت الفلاسفة وإحياء علوم الدين على التوالي مشيراً الى ما فيها من التفاوت ـ على غاية من الايجاز طبعاً ـ وخصوصاً في ما كان الغزالي قد شرطه على نفسه في البحث ثم خالفه مخالفة واضحة . وعندي أن هذا التفاوت لم يقع في كتب الغزالي لأن الغزالي أحب أن يخدع قراءه ولا لأنه كان قليل العلم بالموضوعات التي عالجها . إن رأيي هو أن الصواب الجميل في كتب الغزالي كان من نتاج أوْقات صِحته وأن الخطأ الفاحش كان من نتاج فترات المرض التي كانت تنتابه والتي كانت من طبيعة مرض الكنظ الذي صَحِبَ الغزالي مدة طويلة .

أولاً : في كتاب المنقذ من الضلال(١) :

ألف الغزالي هذا الكتاب سنة ٥٠٢ هـ (١١٠٨ ـ ١١٠٩ م) ـ في أواخر حياته . وقد قدمته هنا لأن الغزالي أشار الى مرضه اشارات واضحة ثم بسط القول في الأعراض التي لازمته في أول الأمر ثم جعلت تنتابه بين الحين والحين .

في يوم من أيام الصحة التي نَعِمَ بها الغزالي وافته رسالة من رجل من المسلمين

(١) طبعة مكتب النشر العربي (انظر الحاشية ١٠) .

يسأله فيها عن العلوم القديمة (الفلسفية) وما يمكن أن يكون لها من الضرر على الدين والمتدينين . ويبدو أن هذا الرجل كان يعرف شيئاً مما عاناه الغزالي في حياته الروحية والجسدية فطلب منه أن يخبره أيضاً كيف استطاع أن يصل الى الحق من خلال الشكوك الكثيرة التي يتعرض لها الانسان في أثناء الدراسة لكتب الفلسفة وللمذاهب الدينية . أو لعل الأمر كله كان من باب التجريد البلاغي : وأن الغزالي قد تخيل أن سائلاً سأله ذلك ليتخذ ذلك السؤال متكئاً لسرد قصته على الناس .

بدأ الغزالي كتاب المنقذ بمقدمة استعرض فيها حال نفسه استعراضاً موجزاً بارعاً (ص ٣ ـ ١٥) في نحو ألف كلمة أو تزيد قليلاً . وقد قرر في هذه المقدمة ما يلي :

(أ) وجوب البحث عن وجه الحق في المعتقد الانساني بقطع النظر عن المذهب الذي وجد عليه الباحث نفسه لما تنبهت فيه الرغبة في البحث وتمت فيه القدرة على ذلك .

(ب) أن المذاهب والأخلاق أمور اجتماعية ينشأ عليها الطفل بالتلقين ثم يستمر عليها بعد ذلك بالعادة .

(جـ) العلم اليقيني هو المعرفة التي لا يمازجها شك . وإذا ثبت العلم بالعقل ، فإن المعجزاتِ الظاهرةَ (قلب الحجر ذهباً وقلب العصا ثعباناً) لا تبدِّل شيئاً من صحة المعرفة الثابتة من طريق العقل .

(د) اعتماد الأمور الجليّة من المعرفة (من الأمور المحسوسة أو المحسوبة أو المعقولة) وقياس كل أمر مشكل غامض بواحدٍ منها .

(هـ) أدرك أن الحواس تخدع وأن العقل قاصر عن معرفة ما لا يقع في نطاقه .

ثم إن الغزالي أدرك أن سبل المعرفة المألوفة (الرواية أو التلقين ثم الحس ثم التفكير أو العقل) ليست وسائلَ مأمونةً خالصة من كل شك وشبهة . وبما أن الغزالي لم يكن يعرف غير هذه السبل (أو لم يكن في زمانه غيرها) فإنه قد بقي في الشك

والحيرة (في ما يتعلق بالمعتقد الذي ورثه عن أبويه وأساتذته » مدة طويلة لا يدري ما يفعل) .

وأخيراً رجع الغزالي الى يقينه الأول (وفي قصة طويلة) بنور قذفه الله في قلبه بلا نظم دليل ولا ترتيب كلام .

هذا النور الذي قذف في قلب الغزالي (هذا الحدس الطبيعي) كان الغزالي فيه عبقرياً أكثر من سابقه القديس أغسطينوس (ت ٤٣٠ م) ومن لاحقه ديكارت (ت ١٦٥٠ م) . إن القديس أغسطينوس قد نصح لمن يجد نفسه في شك من أمره أن يرقى بنفسه إلى مصدر النور الإلّهي حتى يطّلع على اليقين . إن أغسطينوس هنا لم يأت بشيء ، لأن الذي يستطيع أن يرقى بنفسه الى مصدر المعرفة يكون عارفاً بوجود المعرفة وبمصدرها وبوجوهها ثم يكون مالكاً لأمره ولا يكون شاكاً . إن التلميذ الصغير حينما يعلم أن ضرب ١٣ في ٢٧ ليس ٢٥٠ مثلاً يكون عالماً ولو لم يعرف الجواب الصحيح ! إن المعرفة هي التمييز بين الخطأ والصواب . ومعرفة الخطأ خطوة ايجابية كمعرفة الصواب سواءً بسواء .

ثم إن الغزالي كان أحسن من ديكارت أيضاً في ذلك . لما زعم ديكارت أنه يشك في كل شيء ولكنه لا يشكُّ في أنه يشك لم يكن شاكاً ، بل كان واعياً للقضية التي كان يعالجها .

من أجل ذلك كله كان الغزالي ـ من الناحية الشكلية على الأقل : الرجوع الى اليقين بوسيلة لم يرفضها من قبل ـ أحسن عبقرية من أغسطينوس وديكارت ، وإن كان بامكاننا أن نجد في تخريج الغزالي لشكه ثم لرجوعه الى اليقين ثغرة أو أكثر من ثغرة .

ثم إن الغزالي يرى أن المقدمة الوجدانية (في مطلع كتاب المنقذ) غير كافية للقارىء فسيتعرض أصناف الطالبين (طبقات الباحثين) من علماء الكلام الذين كان همّهم الأول الدفاع عن العقيدة بالرأي الشخصي والنظر الفلسفي ثم الباطنية (المتطرفين من الشيعة ـ الاسماعيلية) الذين يهملون الرأي الشخصي ويكتفون

بالأخذ عن الامام (من الرجل الذي يتبعونه) اعتقاداً بأن كل ما يأتي به الامام هو وحدَه الصواب ، ثم الفلاسفة الذين يوازنون بين الأحوال والقرائن ليتوصلوا الى وجه الحق بالبراهين المنتزعة من المنطق ، ثم الصوفية الذين يدّعون (وكلمة يدعون للغزالي نفسه) أن معرفتهم وحدَهم صحيحة لأنهم يصلون اليها من كشف الله لهم عن الغيب .

ويستعرض الغزالي خصائص أصحاب هذه الطبقات وعلومهم ويميز حسناتِهم من سيئاتهم ثم يبيّن أثر ذلك كله في عوامّ الناس بما لا مزيد عليه من الدقة والاصابة والانصاف (ص ١٦ ـ ٦٩) . غير أنه يذكر في أثناء ذلك (ص ٢٣ ـ ٢٤) أنه حصّل الفلسفة بالمطالعة الشخصية من غير استعانة بأستاذ ، وفي أوقات فراغه المختلسة ، واطلع على منتهى علومهم في أقل من سنتين . والواقع أن الغزالي كان يدرس الفلسفة منذ مطلع حياته (وعلى أساتذة أيضاً) ، ولكنه عاد في مدى سنتين الى ترتيب موادِّه للرد على الفلاسفة . هذه « الوثبة الفخورة » التي يدعيها الغزالي لنفسه ظاهرة من أعراض الكنظ : يتوهم المريض أمراً على غير حقيقته ثم يعلله تعليلاً مستأنفاً بحسب رغبته الراهنة .

وفجأة يجانب الغزالي العقل والمنطق اللذين أخذ بهما نفسه منذ مطلع كتاب المنقذ فيتكلم (ص ٦٩ وما بعد) على الصوفية الذين يشاهدون في يَقَظتهم « الملائكة ويسمعون منهم أصواتاً » . ثم يقول (ص ٧٠) : « وكرامات الأولياء على الحقيقة بدايات الأنبياء » . كما يقول (ص ٧٥) : « إن من الناس من يسقط مغشياً عليه كالميت ويزول عنه احساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب » . في هذه الصفحات يكون قد لحقت الغزالي فترة من فترات مرضه فيتكلم كلاماً بعيداً عن الشروط التي كان قد شرطها على نفسه في تحديد العلم اليقيني . فاذا كانت معرفة الغيب (المعرفة الصحيحة) تتأتى في رأي الغزالي بمثل هذه الوسيلة (غيبة رجل من الناس العاديين عن عالم الحس) فلماذا شغل الغزالي نفسه باستعراض طرق المعرفة وبالتمييز بينها بالأدلة والبراهين ويجعل كل سبيل من سبل المعرفة يصدق في نطاقه الخاص به ؟ لقد كان الأولى بالغزالي أن يقف في كتاب المنقذ في أعلى الصفحة التاسعة والستين !

ثانياً ـ تهافت الفلاسفة[1] :

وقبل أن يؤلف الغزالي كتابه « تهافت الفلاسفة » وقف موقفاً في ذروة من ذرى العبقرية . لقد أعلن أنه لا يجوز لانسان أن يُفَنِّدَ رأياً قبل أن يبسُطه بسطاً كافياً ، فألف كتاب « مقاصد الفلاسفة » وعرض فيه علوم الفلسفة (ما عدا الرياضياتِ) كما يحبّ أصحابها أن يَعرِضوها . ولقد كان موفقاً في عرضه هذا حتى عوتب في ذلك وقيل له : إنه قد فهّم الفلسفة وحببها الى الناس أحسن مما يستطيع أصحابها أن يفعلوا !

يبدأ الغزالي كتاب « تهافت الفلاسفة » بديباجة في جانب من جوانب علم النفس فيها أن الشبان (الذين لم يبلغوا النضج ولم يستوفوا بعدُ القسط الضروري من الثقافة) يؤخذون بالأسماء الغريبة وبالآراء التي توافق طبعهم في الثورة على كل شيء لا يحتملون التقيد بأصوله وقواعده ثم يميلون الى اهمال وظائف الدين لأنها في رأيهم أشياءُ قديمة تليق بالشيوخ والجهال . وهذا شيء لم يكن قاصراً على زمن الغزالي ، بل هو مألوف في كل زمان ومكان . ثم هو في أيامنا قد بلغ الى أبعد ما عرفه البشر ، فيما أحسب . أن لنفر من الشبان المعاصرين لنا سلوكاً ليس فيه من معاني الانسانية شيء .

ثم يُصَدِّرُ الغزالي كتابه هذا بأربع مقدمات قصار لا تقل في مرتبة العبقرية عن الديباجة . يقول في آخر المقدمة الرابعة (ص ١٦) : وفي الرد على الفلاسفة نورد عبارات « المنطقيين ونصبّها في قوالبهم ونقتفي آثارهم لفظاً لفظاً ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم ، أعني بعباراتهم في المنطق ، ونوضح أن ما شرطوه في صِحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما شرطوه في صورته في كتاب القياس وما وضعوه من الأوضاع في ايساغوجي وقاطيغورياس ـ والتي هي أجزاء من المنطق ومقدماته ـ لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الآلهية » .

---

(١) تحقيق موريس بويج ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٢٧م .

والغزالي هنا مصيب في أمرين :

(أ) إن العلوم الآلهية (علم ما بعد الطبيعة) لا تعير نفسها كثيراً للمنطق الانساني ، لأن معظمها بـديهيات ومبـادىء أولية بسيـطة لا يمكن أن تقاس قيـاساً صحيحـاً بالمقدمات المركّبة .

(ب) إن الباحث يضع أحياناً أسساً لبحوثه ويأمل أن يقيم عليها جميـع القضايـا التي يريد معالجتها . ولكن البحث في تلك القضايا سرعانَ ما يتشعب ويستعصى على تلك الأسس . فإذا أصر الباحث على أن يقيّد جميع قضاياه بجميع تلك الأسس أصبح البحث كله طويلاً مُمِلاً . أضف الى ذلك أن المنطق آلة ، وليس غاية ، وقد يكون عدد من جوانب قضية من القضايا صحيحاً بنفسه واضحاً لا يحتاج الى تصحيح بالمنطق ولا الى توضيح .

وينطلق الغزالي مع المسألة الأولى في كتاب « تهافت الفلاسفـة » (في أبطال قول الفلاسفة بقدم العالـم) باستعراض آراء الفلاسفة وبراهينهم على مـا يقولـون ثـم يلجأ الى طريقة عبقرية : انه لا يحاول تفنيد القضايا نفسها ، لأنه يـوافقهم في عدد منها ، ولكنه يحـاول تفنيد بـراهينهم . والغزالي مصيب في اعتقـاده أنك اذا فنّـدت البراهين التي تقوم عليها قضية ما ، فإن تلك القضية تبطُل حينئذ من تلقاء نفسها .

وفي كتاب « تهافت الفلاسفة » مواقفُ عبقرية جمة :

(أ) سفّه الغزالي رأي الفلاسفة القدماء (اليونان) في أقـوالهم إن السماء (مجمـوع الأجـرام السماويـة) بجملتها كجسم الحيـوان الواحـد ، وأن للسّم ء نفسـاً كليـة تحرّكها ، وأن الكواكب ـ بما لها من النفوس الجزئية ـ مطلعة على الغيب وأنهـا تدل على الحوادث الأرضية المقبلة (ص ٢٣٩ وما بعد) .

(ب) يرى الفلاسفة أن الحواسَّ التي لها أعضاء ظاهرة (كـالسمع والبصـر) تضعف قـواها بعـد الأربعين ، بينمـا القـوى العقليـة في أكثـر (الأحيـان) تقـوى (ص ٣٢٣) .

ويرد الغزالي على هذا الرأي رداً صحيحاً مقنعاً . إنه يقول :

« نقصان القوى وزيادتها لها (اقرأ : لهما) أسباب كثيرة لا تنحصر ، فقد يقوى بعض القوى في ابتداء العمر وبعضها في الوسط وبعضها في الآخر ؛ وأمر العقل أيضاً كذلك . . كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات فيقوى الشم من بعضها والسمع من بعضها والبصر من بعضها لاختلاف في أمزجتها لا يمكن الوقوف على ضبطه . فلا يبعُد أن يكون مِزاج الآلات (الأذن ، العين ، الخ) يختلف في حقّ الأشخاص وفي حق الأحوال . . فهذه الأسباب ان خاض الخائض فيها ولم يَرُدَّ هذه الأمور الى مجاري العادات فلا يمكن أن يبنى عليها علم موثوق به لأن جهات الاحتمال التي تزيد به القوى أو تنقص لا تنحصر فلا يورث شيء من ذلك يقيناً » (ص ٣٢٥ - ٣٢٦) .

(جـ) للغزالي في السببية لفتة بارعة (ص ٢٧٧ وما بعد) فهو يقول : « الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبَّباً ليس ضرورياً عندنا . . مثل الرِّيّ والشُّرب والاحتراق ولقاء النار والشفاء وشرب الدواء . . وأن اقترانهما (انما هو) لِما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق لا لكونه (لكون ذلك الاقتران) ضرورياً في نفسه غيرَ قابل للفرق (بين الأسباب الظاهرة لنا وبين حدوث المسبَّبات بأسبابها الحقيقية) ، بل في المقدور (في قدرة الله) خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون حز الرقبة . . و (لكنّ) النظر في هذه الأمور الخارجة على الحصر يطول ، فلنعين مثالاً واحداً هو الاحتراق في القطن مثلاً مع ملاقاة النار ، فاننا نُجَوِّز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار . وهم (الفلاسفة) ينكرون جوازه ».

والعبقرية في هذه اللفتة تتجلى في وجوه :

من هذه الوجوه توهم عوامِّ الناس أن اقتران حادثتين دليل على أن إحداهما سبب للأخرى كذهاب الليل ومجيء النهار (فليس أحدهما سبباً للآخر ، ولكنّ لهما كليهما سبباً واحداً) . ومثل السقوط من شاهق والموت أحياناً (فقد يسقط انسان من شاهق ولا يصاب بأذى ، وقد يموت انسان اذا سقط من علو ذراع ، وقد يموت من غير أن يسقط من مكان ما ، كما هو مشاهد في الواقع) . وكذلك ربما شعر الانسان

بالشّبَع (بعدم الحاجة الى الطعام في وقت الطعام المعتاد) من غير أن يكون قد أكل شيئاً (بل لأن حالة نفسية من حزن أو فرح أو خوف أو نسيان قد أتت عليه) .

ومن هذه الوجوه التذكر الذي يجعلنا نَرْبِط بين عدد من الحوادث وبين عدد آخر منها : لقد استقر في ذاكرة البشر أن الانسان (أو الحيوان) الذي تُحَزُّ رَقَبَتُه (وهذا مثل استخدمه الغزالي) يموت . وهذا مشاهد مألوف . ولكن قد يتفق أن تحز رقبة انسان أو حيوان حزاً معيناً ثم يبقى حياً ، كما يتفق كثيراً أن يموت انسان أو حيوان من غير أن تحز رقبته ومن غير أن يتعرض لحز في عضو ما من أعضائه . واذا كان جانب من جوانب فلسفة دافيد هيوم (ت ١٧٧٦ م) يقوم على هذه الفكرة (المعرفة من طريق التذكر) فلماذا لا تكون اللفتة الى هذا الجانب الفلسفي عند الغزالي ـ الذي توفي قبل هيوم بستمائة وخمسة وستين عاماً ـ عبقرية ؟

ومن هذه الوجوه أن الغزالي أدرك أن للاحتراق أشكالاً عديدة وأن لهذه الأشكال العديدة أسباباً بعددها . فيجوز عند الغزالي (وعندنا أيضاً) أن يقع حريق من غير وجود النار التي هي في مألوفنا سبب الحريق (وهي في الحقيقة سبب من أسباب الحريق) .

ومن هذه الوجوه أن الغزالي قد ميز بين الأسباب الحقيقية والأسباب الظاهرة في وقوع الحوادث . ودليل ذلك قول الغزالي نفسه (ص ٢٧٨) : « . . . يدّعي الخصم (المدافع عن رأي الفلاسفة) أن فاعل الاحتراق هو النار فقط ! وليس له (للخصم) دليل (على أن النار فاعل الاحتراق) الا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار . والمشاهدة تدل على الحصول عنده (عند ملاقاة القطن للنار) ولا تدل على الحصول به (حصول الاحتراق بالنار) وأنه لا علة له سواه (ولا تدل أيضاً على أنه لا علة للاحتراق الا ملاقاة القطن للنار) (ص ٢٧٩) .

ومن هذه الوجوه تنبه الغزالي الى السبب الحقيقي للحوادث (كالاستعداد في بعض الأجسام للاحتراق قبل أن تستطيع النار أن تفعل في ذلك الجسم فعلها) . وهذا واضح في كتاب « تهافت الفلاسفة » فقد قال الغزالي مثلاً (ص ٢٨٢) :

« وإنما افترقت المحالُّ (الأمكنة : الأجسام التي تنقلب من حال الى حـال) في القبول لاختلاف استعدادها ، فإن الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حتى يستضيء به موضع آخر . والمَدَر (الطين) لا يقبل ذلك . . . وبعض الأشيـاء يلين بالشمس وبعضها يتصلَّب وبعضها يَبْيَضُّ كثوب القصَّار(كالثوب الذي يلبسه القصار[1] يبيض : يذهب لونه لكثرة تعرضه لموادَّ كيماويةٍ!) وبعضها يسودُّ كوجهه (كوجه القصـار الذي يتعـرض للشمس كثيراً) . والمبـدأ واحـد والآثـار مختلفـة لاختـلاف الاستعدادات في المحلّ (في الأجسـام المختلفة) . واذا كان (ذلك) كذلك ، بعدَ هذا الكلام على السببِ المُباشِر (الظاهر وغير الفاعل) وعلى السبب غيرِ المُباشر (الغائبِ والفاعل في إحداث الآثار في الأجسام التي فيها الآستعدادُ للآنفعال بالسبب المباشر) يعودُ الغزّاليُّ فيتكلّمُ (وفي صَفَحاتٍ مُجاورة) على أسبابٍ غَيْبِيّةٍ (شَكْلية ، ماوَرَائيّة خَيالية) . فمهمَا عرضنا النار بصفتها (ثم فرضنا قطنتين متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة ، فكيف يتصور أن تحترق احداهما دون الأخرى ؟

(د) ولعل أبرع لفتات الغزالي رأيه في نقصان جسم الشمس :

يورد الغزالي قولاً لجالينوس هو (ص ٨٢) : « قال (جالينوس) : لو كـانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة مـديدة . والأرصـاد الدالّـة على مقدارها ، منذ آلاف السنين ، لا تدلُّ الا على هذا المقدار (الذي هو للشمس الآن - في أيام جالينوس) . فلما لم يذبل (الشمس) في هذه الآماد الطويلة دلَّ ذلك على أنها لا تفسُد (تبطُل وتنعدم) .

واعترض الغزالي على جالينوس في قوله هذا وفنّد بـرهانـه بمقدمـات منطقيـة صحيحة ولكن شكلية ، كما اعترض عليه بأدلَّة طبيعية . وأنا هنا أريد أن أكتفي برأي الغزالي في الجانب الـطبيعي من نقصان حجم الشمس على المـدى المديـد . قال الغزالي (ص ٨٣) :

---

(١) القصار : مُحوِّر (مبيض) الثياب (يعالج النسيج من الخام خاصـة حتى يذهب لـونه الأسمـر الأكمد ويصبح أبيض ناصعاً .

(لو سلمنا بقول جالينوس) وأنه لا فساد الا بالذُّبول ، فمن أين عرف (جالينوس) أنه ليس يعتري (الشمس) ذبول ؟ وأما ٱلْتِفَاتُه الى الأرصاد (التي ذكر جالينوس أنها لم تدلَّ على نقص في الشمس) فمحال ، لأن (الأرصاد) لا تعرف (لا تدل على) مقادير (الشمس) إلا بالتقريب . والشمس التي يقال أنها كالأرض مائة وسبعون مرة أو ما يقرُب من (ذلك)، لو نقص منها مقدار جبل مثلاً لكان لا يَبين (نقصانها ذلك المقدار) للحس . فلعلها في الذبول ، و (لعله الى الآن قد نقص منها مقدار جبل وأكثر والحس لا يقدر يدرك ذلك ، لأن تقديره في علم المناظر[1] لم يعرف الا بالتقريب . كما أن الذهب والياقوت مركبان من العناصر[2] عندهم (عند الفلاسفة) وهي قابلة (اقرأ : وهما قابلان) للفساد . ثم لو وضعت ياقوتة مائة سنة لم يكن نقصانها محسوساً . فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الأرصاد كنسبة ما ينقص من الياقوت في مائة سنة . وذلك لا يظهر للحس . فدل (ذلك) على أن دليل (جالينوس) في غاية الفساد » .

ونأتي الآن الى آراءٍ وأقوال (في كتاب « تهافت الفلاسفة ») خالف الغزالي فيها مناحي العبقرية .

إذا كان الغزالي قد لام الفلاسفة لأنهم شرطوا على أنفسهم شروطاً ثم خالفوا هذه الشروط على عدد من القضايا ، إذ لم يستطيعوا الوفاء بها (لأن هذه الشروط لم تثبت عند البحث في تلك القضايا) ، فمن الانصاف أن نطالب الغزالي بما طالب هو به الفلاسفة وأن نلومه في المواضع التي لام هو الفلاسفة فيها . ولقد رأينا الغزالي في جانب من « تهافت الفلاسفة » يفي بما كان قد شرط على نفسه ويناقش الفلاسفة

---

(١) علم المناظر : علم البصريات (رؤية الاجسام عن بعد اما بأداة من العدسات البلورية أو بحساب الزوايا) .

(٢) الذهب عنصر . أما الياقوت فهو حجر من الأحجار (اقرأ : الحجارة) الكريمة ، وهو أكثر المعادن صلابة بعد الالماس ، ويتركب من أوكسيد الأليمنيوم . . (المعجم الوسيط ٢ : ١٠٧٩) .

بالعقل وبالبرهان المنطقي ويقابلهم بالجد والانصاف ويعالج القضايا بالتحليل وبالرد على كل قول بمثله .

والذي يبدو أن الغزالي يقف في معظم قضايا الفلسفة موقفاً محايداً (ولقد سمعناه هو نفسَه يقول في كتاب « المنقذ من الضلال » إن عدداً من قضايا العلم والفلسفة لا تتعلق بالدين لا نفياً ولا اثباتاً) . غير أن هنالك أربع قضايا لا يقبل الغزالي فيها رأياً غير رأي الأشعرية :

(أ) علم الله بكل ما يحدث في هذا الوجود من الكليات العقلية والجزئيات المادية .

(ب) إطْلاع الله تعالى أنبياءه على ما يشاء من الغيب واطلاع الأولياء على شيء من ذلك .

(جـ) أن الآخرة صورة مثلى للدنيا ، وأن كل ما سيجري فيها هو شبيه بما جرى ويجري في هذه الدنيا ولكن على غاية من العدل والدِّقّة والنعيم أو العقاب .

(د) أن المعجزة تكون خارقة للعادة وللطبيعة ، لأن انكار المعجزات تقييد لإرادة الله أن يفعل ما يشاء وابطال للنبوة اذ لا يكون للنبي (بعد ابطال المعجزة) فضل على سائر البشر الذين يعملون الأعمال المختلفة بما وُهِبوا من القوى البشرية المألوفة أو النادرة .

ألّف الغزالي كتابه « مقاصد الفلاسفة » (لتفهيم آراء الفلاسفة كما يريدون هم أن تفهم) سنة ٤٨٧ هـ (١٠٩٣ - ١٠٩٤ م) ثم ألف كتابه « تهافت الفلاسفة » (لنقض آراءِ الفلاسفة بتفنيد براهينهم) في القسم الأول من سنة ٤٨٨ هـ . ولقد ذكر الغزالي في كتاب « المنقذ من الضلال » أن شعوره بالمرض (مرض الكنظ) بدأ في رجب من سنة ٤٨٨ هـ (تموز - يوليو ١٠٩٥م) . غير أن هذا لا يعني أنه لم يكن مريضاً قبل ذلك(وإن كان هو لم يذكر لنا أنه كان يشعر بأعراض مرضية) . فالغزالي ، اذن ، قد ألف كتاب « تهافت الفلاسفة » وهو مريض ولكن قبل اشتداد المرض عليه آشتداداً يمكن أن يشعر هو به شعوراً واضحاً . وبما أن مرض الكنظ

يتـألف من فترات صِحـة وفترات آنحـراف مِزاج ، فـإن بامكـاننا الآن أن نفـرق بين المقـاطع التي دونهـا الغزالي في « تهـافت الفلاسفـة » في فتـرات الصحـة (ومنهـا المقاطع التي سبقت الاشـارة اليها : انكـار القول بـأن السماء حيـوان ، وتفنيد رأي جالينوس في أن الشمس لا تنقص ، الخ) وبين الأقوال والآراء التي أوردها في هذا الكتاب نفسه في فترات انحراف المزاج .

نمر في كتاب « تهافت الفلاسفة » بالديباجة (ص ٣ ـ ٧) وبالمقدمات الأربع القصار (ص ٨ ـ ١٧) وبفهرست مسائل الكتـاب (ص ١٨ ـ ٢٠) ثم بمسألـة قدم العـالم (ص ٢١ ـ ٩٤) وننتقل الى مسـألة « في تلبيسهم (تلبيس الفـلاسفـة ، أي خداعهم) بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه». . . . (ص ٩٥) ولا نكاد نلمح أن الغزالي يخرج على الأصول المنطقية التي شرط على نفسه الأخذ بهـا في الرد على الفلاسفة .

وفي الصفحة ١٢٠ يبدأ الغـزالي بالانحـراف عن الجادّة التي خطها لنفسه في مقدمات الكتاب : يبدأ بترك البراهين المنطقية التي هي من جنس براهين الفلاسفـة ليستخدم الجدل الشخصي ويستشهد بآيات القرآن الكريم وبالدعوة الى تقليد الأنبياء (مما لا يدخل في براهين الفلاسفة) ثم يستعمل الألفاظ والعبـاراتِ الخارجـة على اللياقة ، نحو :

- المغرورين بعقولهم زاعمين (ص ٢١) .
- هـذه الأوضاع البـاردة والتحكُّمـات الفـاسـدة ، ولكن كيف لا تستحيـون. . (ص ١٢٩) .
- ولست أدري كيف يُقنع المجنون نفسه بمثل هذه الأوضاع (ص ١٣٠) .
- خزيا لهذا المذهب ، ولو أنه في غاية الركاكة (ص ١٨١) .
- مع اقتحام هذه المخازي (ص ١٨٢) .
- الحماقة ظاهرة في هذا الكلام (ص ١٨٤) ، الخ .

لا ضرورة للاستمرار في الاستشهاد بمثل هذه الأقوال التي تحتمل التأويل مـا

دام الغزالي نفسه قد أعلن صراحة ـ في بعض فترات انحراف مزاجه ، طبعاً ـ أنه لم يؤلف كتاب « تهافت الفلاسفة » للبحث عن وجه الحق بل لتهديم آراء الخصوم ، فقال (ص ١٧٩ ـ ١٨٠) : « نحن لن نخُضْ في هذا الكتاب خوض الممهدين ، بل خوض الهادمين المعترضين . ولذلك سمينا الكتاب تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق» .

ثم يسلم كتاب « تهافت الفلاسفة » من مثل هذه المآخذ حتى نصل الى الصفحة ٢٦٠ فنرى الغزالي يقول (ص ٢٦٠ ـ ٢٦١) : « بم تنكرون على من يقول إن النبي يعرف الغيب بتعريف الله على سبيل الابتداء (من غير أن يطلب النبي ذلك !) ، وكذا من يرى المنام فإنما يعرفه (يعرف الغيب) بتعريف الله أو بتعريف ملك من الملائكة فلا يحتاج الى شيء مما ذكرتموه . . وإنما السبيل فيه أن يتعرف من الشرع لا من العقل (راجع ص ٢٦٥) .

ومن الغريب أن الغزالي الذي جعل للمنامات هنا هذا الحكم الثابت كان قد أساء الظن بالمنامات من قبل ـ قبل مائة وخمسين صفحة ـ فقال (ص ١١٦) : « ما ذكرتموه تحكُّمات ، وهي على التحقيق ظلُمات بعضها فوق بعض لو حكاه الانسان عن منام رآه لاسْتُدِلّ به على سوء مزاجه ، أو ورد جنسه في الفقهيات ـ التي قصارى المطلب فيها تخمينات ـ لقيل إنها تُرّهات » .

وبينما كان الغزالي يرى أن قلب الحجر ذهباً وقلب العصا ثعباناً لا يمكن أن يقوما حجةً على صحة ما يخالف العقل (ص ٢٨٤ ، راجع المنقذ ٨) ، نراه يقول (ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦) : نحن ننكر على الفلاسفة منعهم قلب العصا ثعباناً » . وكذلك ينكر الغزالي تلازم اقتران الأسباب بالمسبَّبات تلازماً بالضَّرورة لأن اقتران الأسباب بالمسببات ضرورة يعني نفي المبدأ الذي « ينبني عليه اثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعباناً . . » (راجع ص ٢٧١ ، ٢٧٢) .

وبينما نجد الغزالي ، في بعض أحواله ، لا يؤمن الا بالعقل ـ أو يجعل للعقل

نطاقه الذي تصدق فيه أحكامه على الأقل (في الكلام على الشك واليقين ، في « المنقذ من الضلال ») - نراه في بعضها الآخر يجعل التواتر (اجماع نفر كثيرين على رواية أمر واحد من وجه واحد) دليلاً ومن أدلة الصحة (ص ٢٩٠) . وفي مثل هذه الحال الثانية يصدّق الغزالي بالمشعوذين ويرى أن بإمكانهم معرفة الغيب وبمقدورهم أن يؤثروا من طريق القوى الروحية في الوقائع المادية . قال (ص ٢٩١) :

« حتى توصّل أرباب الطِّلّسمات من علم خواصِّ الجواهر المعدنية وعلم النجوم الى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية فاتخذوا أشكالاً من هذه (الخواص المعدنية) الأرضية وطلبوا لها طالعاً مخصوصاً من الطوالع[1] وأحدثوا بها أموراً غريبة في العالم ، فربما دفعوا الحية والعقرب عن بلد ، و (ربما دفعوا) البق عن بلد (آخر) ، الى غير ذلك من أمور تعرف من علم الطلمسات » .

ثم يستقيم كلام الغزالي ، في كتاب « تهافت الفلاسفة » مرة أخرى ، حتى يصل الى الصفحتين الأخيرتين فيه ، فإذا به ينقض ما جاء في الكتاب كله من الغاية من تأليفه . كان الغزالي قد بنى كتابه « تهافت الفلاسفة » على عشرين مسألة : ثلاث منها تكفر من يقول بها ، وسبع عشرة تبدعه . فلما انتهى من جميع مناقشاته القائمة على التكفير في القضايا الثلاث والتبديع في القضايا السبع عشرة بالتفصيل قال انه لا يرى تكفير أحد من أهل البدع (الذين يقولون بالمسائل السبع عشرة) ، وان كان فريق من المسلمين يكفر أهل البدع . ولعله كان يميل الى ذلك . قال (ص ٣٧٧ ، الجملة الأخيرة) :

« وأما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض في تكفير أهل البدع وما يَصِحُّ منه وما لا يصح كيلا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب» . .

---

(١) الطالع : النجم الذي يبدو فوق الأفق في وقت معين ويرتبط به (في رأي المنجمين) حدوث أمر في الأرض . وقت موافق (في رأي المنجمين) للقيام بعمل ما حتى يكون (في رأي المنجمين) ناجحاً .

ثالثاً ـ احياء علوم الدين[1] :

هنالك عواملُ تجعل هذا الكتاب أكثر كتب الغزالي تفاوُتـاً : ان هذا الكتـاب أكبر كتب الغزالي (ولا ريب في أن كثرة الكلام داعية الى كثرة الصواب والخطأ) . ثم ان الغزالي قد ألف هذا الكتاب في فتـرات مختلفة بعـد سنة ٤٨٨هـ (١٠٩٥م) حينما كان مرضه في إبّانه .

نبتت فكـرة هذا الكتـاب في نفس الغزالي « إحيـاء علوم الدين » تحت وطـأة المرض ، إذ كان الغزالي في ذلك الحين شديد التشاؤم (وشدة التشاؤم من أعراض مرض الكنظ) يدلنا على ذلك قوله في المقدمة (١ : ٢) .

« . . العلمـاء الذين هم ورثـة الانبياء ، وقـد شغـر منهم الـزمـان ولم يبق الا المترسّمون[2] وقد استحوذ على أكثـرهم الشيطان واستغـواهم الطغيـان وأصبح كـل واحد منهم يعاجل حظه مشغوفاً ، فصار يرى المعروف منكراً والمنكر معروفاً حتى ظل مَعْلَمُ الدين مندرساً ومنار الهدى في أقطار الأرض منطمساً . . فـأما علم الآخـرة وما درج عليه السلف الصالح مما سماه الله سبحانه في كتابه فقهاً وحكمة وضياء ونوراً وهداية ورشداً فقد أصبح بين الخلق مطوياً وصار نسياً منسياً . ولما كان هذا ثَلماً في الدين مُلِمّاً وخطباً مُدْلَهِمًّا ، رأيت الاشتغال بتحرير هذا الكتاب مهماً : احياء علوم الدين وكشفاً عن مناهج الأئمة المتقدمين وايضاحاً لمباهي العلوم النافعة عند النبيين والسلف الصالحين » .

يبدأ الغزالي كتابه « احياء علوم الدين » بكتاب (فصل) العلم (العلم والتعلم والتعليم والعقل) وهو ست وثمانون صفحة كبيرة (١ : ٤ ـ ٨٩) . هذا الفصل في

---

(١) نشرتـه المكتبـة التجارية الكبرى بمصر ، القاهرة (مطبعة الاستقامة) ، بلا تاريخ .

(٢) في القامـوس المحيـط (٤ : ١٢٠) ترسم هذه القصيدة : ادرسها وتذكرها . وفي المعجم الوسيط (٢ : ٥٦٨) تـرسم الشيء : تذكـره ولم يحققه . والملمـوح في قول الغـزالي أن المتـرسمين هم العلمـاء المقلدون الذين يتقيدون بما فعله غيرهم من غير مقدرة على الاجتهاد في شيء ـ يتبعون اللفظ ويغيب عنهم المعنى المقصود) .

العلم قيم جداً من كل ناحية . فإذا نحن اقتصرنا على المقاطع المتعلقة بوظائف (أعمال ، واجبات) المرشد المعلم (المربيّ) وجدناها لب فلسفة التربية ووجدنا الغزالي قد سبق بكثير منها الى ما شرحه ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ ـ ١٤٠٦م) . فمن واجبات المعلم عند الغزالي أن يعامل التلاميذ كأنهم أولاده (فإن التلميذ اذا كره المعلم كره العلم الذي يعلمه ذلك المعلم ولم يستطع أن يستفيد منه شيئاً) ـ أن يقوم المعلم بالتعليم على أنه عبادة من العبادات لا يطلب عليه أجرة من المتعلم بل يَقصِد أن ينال الأجر عليه من الله ـ أن يَحُثَّ المتعلمين على طلب العلم لله (للعلم) وألاّ يرفع أحدَ تلاميذه الى رتبة (صف) قبل أن يستحق الارتفاع اليها وقبل أن يكون قد أتقن مواد الدراسة التي تَسْبِقُها ـ أن يهذب نفوس المتعلمين بالتلميح لا بالتصريح وبالرحمة لا بالقسوة ـ ألا يُقَبِّحَ العلوم التي يعلمها زملاؤه ليرفع من شأن العلم الذي يعلمه هو ـ أن يعطي كل تلميذ من العلم ما يحتمله استعداد كل تلميذ . ويقول الغزالي في التعليق على هذه النقطة : ان كل انسان يعتقد أنه أهل لتعلم كل العلوم مهما كانت دقيقة (صعبة) ـ أن يتقدم بتلاميذه خطوة خطوة من الواضح الى الأقل وضوحاً ومن الأيسر الى الأصعب ـ أن يعلم التلاميذ بالقدوة (أن يكون للتلاميذ قدوة حسنة فلا يأمرهم بأمر جميل ثم يسلُك هو سلوكاً مخالفاً لما أمرهم به) .

وينبّه الغزالي في فصل العلم على نقطة مهمة جداً هي ألا يُرَغِّبَ المرشد للجماعة اتباعه في الأعمال الفاضلة من طريق الخرافات وبأن نُطمِعَهم بالأخبار الموضوعة التي تجعل للأعمال القليلة اليسيرة ثواباً كبيراً نادراً . وفي ذلك قال الغزالي (١ : ٣٥) :

« ومن الناس من يستجيز وضع الحكايات المرغّبة في الطاعات ويزعُم أن قصده فيها دعوة الخلق الى الحق . فهذه من نزغات الشيطان ، فإن في الصدق مندوحة عن الكذب» .

وكان الغزالي قد قال قبل بضعة أسطر (١ : ٣٥ أيضاً) ، عند ذكر الأحاديث والآثار من مثل « حضور مجلس علم أفضل من صلاة ألف ركعة ـ مجلس ذكر (لله)

يكفر سبعين مجلساً من مجالس اللهو » .

« اتخذ المزخرفون هذه الأحاديث حجة على تزكية نفوسهم ونقلوا اسم التذكير الى خرافاتهم وذَهِلوا عن الذكر المحمود واشتغلوا بالقصص التي تتطرق اليها الاختلافات والزيادة والنقص . . ومن فتح هذا الباب على نفسه اختلط عليه الصدق بالكذب والنافع بالضار . . فليحذر الكذب وحكاية أحوال تومىء الى هفواتٍ أو مساهلات يقصر فهم العوامّ عن درك معانيها أو عن كونها هفوة نادرة مُردَفة بتفكيرات (!) متداركة بحسنات تغطي عليها ، فإن العاميّ يعتصم بذلك في مساهلاته وهفواته ويمهّد لنفسه عذراً فيه ، ويحتج بأنه حكى كيت وكيت عن بعض المشايخ وبعض الأكابر ، فكُلُّنا بصَدَدِ المعاصي . فلا غَرْوَ أن عَصَيْتُ الله تعالى لأنه قد عصاه من هو أكبر مني » .

إلى جانب هذه النظرات الثاقبة الصائبة في الطبيعة الانسانية وفي علم النفس والاجتماع وأمثالها ـ مما لمع في ذهن الغزالي ـ في أثناء تأليف « احياء علوم الدين » نجد للغزالي هفوات تناقض هذه الأصول والقواعد التي كان الغزالي نفسه قد وضعها واشترطها في منهاجه للتأليف . يقول الغزالي في فصل العلم نفسه (١ : ٢٤) :

« قال الربيع[١] : كان الشافعي[٢] ـ رحمه الله ـ يختم القرآن في رمضان ستين مرة ، كل ذلك في الصلاة » .

لقد وقع الغزالي في ما كان قد نهى عنه . ان القرآن الكريم يقرأ كله قراءة عادية (بلا ترتيل) في عشر ساعات دأباً . ومعنى الرواية التي قبلها الغزالي أن الشافعي كان يقضي في كل يوم (في كل أربع وعشرين ساعة) عشرين ساعة في قراءة القرآن في الصلاة وحدَها !

---

(١) الربيع بن سليمان المرادي المصري صاحب الامام الشافعي وراوي كتبه ، وفي روايته للحديث ضعف . توفي سنة ٢٧٠ للهجرة (٨٨٤ ـ ٨٨٥م) .

(٢) محمد بن ادريس الشافعي احد الأئمة الاربعة وصاحب المذهب السني المعروف باسمه ، توفي سنة ٢٠٤ للهجرة (٨١٩ ـ ٨٢٠م) .

ثم يـأتي الغزالي بفصـل قريب صغيـر (١ : ١٩٧ ـ ٢٠٠) يذكـر فيـه صـلاة الصلوات النوافل يوماً بعد يوم من أيام الاسبوع . من ذلك مثلاً قوله (١ : ١٩٩) :

« يوم السبت ـ روى أبو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : من صلى يوم السبت أربع ركعات يقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب مرة ، وقل هو الله أحد ثلاث مرات ، فإذا فرغ قرأ آية الكرسي كتب الله له بكل حرف حجة وعمرة ورفع له بكل حرف أجر سنة صيام نهارها وقيام ليلها ، وأعطاه بكل حرف ثواب شهيد ، وكان (يوم القيامة) تحت ظل عرش الله مع النبيين والشهداء » .

ان هذا الحديث معدود في الأحاديث ذوات السند الضعيف جداً . وليس هـو مخالفاً للعقل فحسب ، بل هو مخالف لما جاء به الاسلام أيضاً ثم لِما كانَ قد شرطه الغزالي على نفسه في التأليف ونصح بـه لغيره من المؤلفين والواعظين ـ في كتـاب احياء علوم الدين نفسه ـ (راجع ١ : ٣٥) .

وفي كتاب احياء علوم الدين أحاديث كثيرة منها الضعيف ومنهـا المنكر ومنهـا الموضوع ثم فيه أيضاً أقوال منسوبة الى رسول الله ليس لها أصل حتى في الأحاديثِ الموضوعة .

ومن الملاحظات العبقرية في احياء علوم الدين قول الغـزالي (٢ : ٢٦٤) : « القُطب وهو الكوكب الذي يقال له الجَدْيُ ، فإنه كوكب كالثابت لا تظهر حركته عن موضعه » . ان هذا القول لا يدل فقط على احاطة بعلم الفلك ، بل على اختصاص ودقة نظر . ان نجم القطب (القطب الشَّمالي) يبدل محله تبديلاً كبيـراً حتى يصبح في الزمن الطويل قطباً جَنوبياً . أنا لا أقـول إن الغزالي كـان يعرف هـذه الحقيقة ، ولكنني أجزم بأن الغزالي كان (في فترات صحته) صافي الذهن ثاقب النظر الى درجة تمكنه من الحدس بكثير من حقائق العلم حدساً واضحاً .

ثم نجد للغزالي مثل هذا الخبر (٣ : ٢٤٨) :

« حُكِيَ أنه لما أجدب الناس في مصر ، وعبد الحميد بن سعد[1] أميرهم ، قال : لأعلمن الشيطان أني عدوه . فقال (أنفق على) محاويجهم إلى أن رخصت الاسعار. ثم عزل عن (مصر) فرحل وللتجار عليه ألف ألف درهم ، فرهنهم بها حلي نسائه ، وقيمتها خمسمائة ألف ألف . فلما تعذر عليه ارتجاع (الحلي) كتب الى (تجار مصر) ببيعها ودفع الفاضل منها عن حقوقهم الى من لم تنله صِلاتُه (عطاياه) » .

ليس في هذا الخبر شيء من المنطق . ولم أعلم أنا من أين جاء الغزالي بعبد الحميد بن سعد !

ويفيض الغزالي في الحكايات لمناسبة ولغير مناسبة ـ حكايات متفرقة ومجموعة ـ ومعظمها مما هو غريب ، خلافاً لما كان هو نفسه قد أوجب في تأليف الكتب للوعظ وفي كتابه « احياء علوم الدين » خاصة . وربما قبل الغزالي الخبر وهو يعلم أنه غير صحيح وأنه لا يجوز الأخذ به ، كقوله (٤ : ١٨١) : كان يُسَمَعُ أزيزُ قلبِ إبراهيمَ الخليلِ ، إذا قام إلى الصلاة من مسيرة ميلٍ خوفاً من ربّه . بكى داوودُ أربعينَ يوماً ساجداً لا يَرفَعُ رأسَه حتّى نَبَتَ المَرْعى من دُموعه . . . .

فما كان أغنى الغزالي عن الاستشهاد بالاسرائيليات صراحتة أو مرة واحدة ، وهي أخبار موضوعة لا أصل لها أدخلها اليهود في تاريخ الاسلام لإماتة الدين وهو يؤلف كتاباً لاحياء الدين !

وأريد أن أختم هذا المقال بالموازنة التالية :

---

(١) لم أعثر في فهارس « فتوح مصر وأخبارها » (لابن عبد الحكم) ، ولا تاريخ الطبري وتاريخ ابن الأثير ، ولا في « معجم الانساب والاسرات الحاكمة في التاريخ الاسلامي » (للمستشرق زامباور) على اسم عبد الحميد بن سعيد . والارقام الواردة في هذه القصة من الأوهام . اذا كان قد بقي لتجار مصر في ذمة عبد الحميد بن سعيد هذا ألف ألف (مليون) درهم ، فكم دفع الى التجار نقداً قبل عقد هذا الدين ؟ واذا كان حلي نسائه بخمسمائة ألف ألف درهم (٥٠٠,٠٠٠,٠٠٠) فكم كانت ثروته كلها ؟ .

للغزالي في مطلع كتاب « المنقذ من الضلال » كلام مشهور منه (ص ٤ وما بعد) :

« ان اختلاف الخلق في الأديان والملل ، ثم اختلاف الأمة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق بحر غرق فيه الأكثرون . . ولم أزل في عنفوان شبابي . . . . اقتحم لجة هذا البحر العميق . . واتفحّص عن عقيدة كل فرقة واستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع . . وقد كان التعطش الى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري غريزةً من الله وضعتا في جِبِلَّتي لا باختياري وحيلتي . . فقلت في نفسي انما مطلوبي العلم بحقائق الامور . فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي . . فقلت : الآن ، بعد حصول اليأس لا مطمع في اقتباس المشكلات إلاّ من الجليات وهي الحسيات والضروريات . . فأقبلت بِجِدٍّ بليغ أتأمل المحسوسات والضروريات وأنظر هل يمكن أن أشكك فيها نفسي . فانتهى بي طول التشكيك الى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً . . ثم عادت النفس الى الصِّحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين . ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله في الصدر» .

ومن الغريب أننا نجد نصاً يشبه هذا النص للعالم الطبيعي المشهور في بحوث المناظر (البصريات ، علم الضوء) أبي علي الحسن بن الهَيثم المتوفى سنة ٤٣٠هـ (١٠٣٩م) .

لابن الهيثم مقالة في سرد أسماء كتبه صدّرها بشيء من آرائه في الحياة وفي الشك واليقين وسبيل المعرفة الصحيحة . نقل هذه المقالة ابن أبي أصيبعة في كتابه « طبقات الأطباء » (٢ : ٩٠ وما بعد) . فمن أقوال ابن الهيثم في هذه الرسالة :

« إني لم أزل منذ عهد الصبا مَرَوِّياً في اعتقادات هذه الناس المختلفة وتمسُّك كل فرقة بما تعتقده من الرأي . فكنت متشككاً في جميعه سوقناً أن الحق واحد وأن الاختلاف فيه انما هو من جهة السلوك اليه . فلما كَمُلتُ لادراك الأمور العقلية

انقطعت الى طلب معدن الحق ووجهت رغبتي الى ما به تنكشف تمويهات الظنون وتنقشع غيابات المتشكك المفتون . وبعثت عزيمتي الى تحصيل الرأي المقرّب الى الله جلّ ثناؤه (و) المؤدي الى رضاه الهادي لطاعته وتقواه . فكنت كما قال جالينوس ـ في المقالة السابعة من كتابه في حيلة البرء ـ يخاطب تلميذه : لست أعلم كيف تهيأ لي منذ صباي ـ ان شئتَ قلتَ باتفاق عجيب ، وان شئت قلت بإلهام من الله ، وان شئت قلت بالجنون او كيف شئت أن تنسب ذلك ـ أني ازدريت عوام الناس واستخففت بهم ولم ألتفت اليهم واشتهيت ايثار الحق وطلب العلم . واستقر عندي أنه ليس ينال الناس من الدنيا شيئاً أجود ولا أشد قربة الى الله من هذين الأمرين . قال محمد بن الحسن[1] : فخضت لذلك في ضروب الاعتقادات وأنواع علوم الديانات فلم أحظَ من شيء منها بطائل ولا عرفت منه للحق منهجاً ولا الى الرأي اليقيني مسلكاً جَدَداً . فرأيت أنني لا أصل الى الحق الا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية » . .

لا ريب في أن الغزالي يجب أن يكون قد اطلع على هذا النص لابن الهيثم وعلى كلام جالينوس في كتاب « حيلة البرء » . واذا كان في عدد من تفاصيل هذا النص شبه بكلام الغزالي في مطلع كتابه « المنقذ من الضلال » ، فإن مجمل الكلامين يكاد يكون واحداً . وفي الناس نفر كثيرون يقرأون الكلام فيعجبهم ويستقر في اذهانهم . وبعد مدة يخطر لهم تصنيف أو تدوين فيجري هذا الكلام (بلفظه أو بمعناه) على قلمهم كأنه كلامهم ابتداء ـ من غير أن يقصِدوا أخذاً منه أو استشهاداً به ـ ثم لا ينسبونه الى قائله لأنهم يكونون قد نسُوا أنهم قرأوا ذلك ذات يوم في كتاب لغيرهم . ويبدو أن مثل هذه الظاهرة من أعراض مرض الكنظ أيضاً .

هذه بداية دراسة لجانب من حياة الغزالي ولأثر ذلك الجانب في تصانيفه ، فعسى أن يتجرد دارس شاب لتوفية هذا الجانب من حياة الغزالي حقه من البحث والتقويم .

---

(١) الصواب في اسم ابن الهيثم انه ابوعلي الحسن بن الحسن .

ابن رشد العالم بالبصريات والفلك خاصّة (*)

هذا المقال مبنيّ على عدد من المصادر لابن رُشد نفسه وعلى عدد من المراجع المتأخرة وخصوصاً المعاصرةَ لنا . وليس في هذه المصادر والمراجع ما يثير تساؤلاً إلّا « رسائلُ » آبن رُشد في رأي نفر من الناس .

هذه الرسائل(1) ، في الحقيقة شروح على عدد من كتب أرسطو ، فكيف يجوز عَدّ ما فيها من الآراء آراء لابن رشد نفسه ؟

إذا نحن دَرَسْنا هذه الرسائلَ (وهي شروح على كتب أرسطو) لم نجد آبن رُشد قد شرحها شرحاً فقط ، بل بانَ لنا وشيكاً أننا أمام تأليف لآبن رُشد :

أولاً ـ إنّ مقارنةً عاجلة لرسائلِ آبن رُشد برسائلِ أرسطو تُبيِّن أن آبن رشد كان في الحقيقة يعلّق على آراء أرسطو مدافعاً في الأكثر ومُفنِّداً في الأقل .

ثانياً ـ إن ابن رشد كان يأتي بآراءِ نفر من المفكّرين فيدافعُ عنها أو يفنِّدها أيضاً ، وهؤلاء المفكِّرون جاءوا بعد أرسطو كالإسكندرِ الأفروديسي (تلميذِ أرسطو والشارحِ الأشهر لكتبه) وبَطْلَيْمُوس القَلُوذيّ (الذي جاء بعد أرسطو بنحو خمسِمائةِ عام) وآبنِ النقاش المشهورِ بولد الزرقيال وبالزرقالي أيضاً (وهو معاصرٌ لابن

(*) بحث ظهر في مجلّة المجمع العلمي العربي (مجمع اللغة العربية) في دمشق ١٣٩٨ هـ = ١٩٧٨ م .

(1) رسائل ابن رشد (ت ٥٩٥هـ = ١١٩٨م) ، وهي تفسير (شرح) لكتب أرسطو : السماع (بالفتح) الطبيعي ـ السماء والعالم ـ الكون والفساد ـ الآثار العلوية ـ كتاب النفس ـ ما بعد الطبيعة . الطبعة الأولى (مطبعة دائرة المعارف العثمانية) حيدر آبار الدكن (الهند) ١٣٦٦هـ = ١٩٤٧م .

رشد) . ويرد في هذا المقال تراجمُ موجزةٌ لهؤلاء جميعاً (في الحواشي) .

ثالثاً ـ إذا أخَذ أديبٌ معنىً من أديبٍ آخَرَ قلنا إن الأول سرق من الثاني . أما إذا تبنّى مفكّر رأياً من آراء مفكر آخَرَ عُدّ المفكرُ الأولُ متبنِّياً لرأي المفكر الآخَرِ وعُدّ الرأيُ المُتبنَّى كأنه رأي المُتبنّي له .

رابعاً ـ هنالك مواضعُ كثيرة في رسائلِ ابن رشد في شرح عدد من كتب أرسطو يقول ابن رشد فيها : فنقول (ص ٣ ، ٧ ، ١٩ ، الخ) مما يدُلّ على أن ابن رشد كثيراً ما يترك الشّرح على آراء أرسطو ويُورِد آراءً هي له .

من أجلِ ذلك كله ومن أجل أشباه ذلك جعلت عدداً من الآراء الواردة في هذه الرسائل معبرةً عن مقاصدِ ابن رشد نفسه .

جرت عادة الدارسين منّا ، إذا هم تناولوا نفراً من بُناة حضارتنا وثقافتنا ـ من أمثالِ الكِنْدي والفارابيّ وإخوان الصفا وابن سينا وابن حَزْم وابن طُفيل وابن رُشد وغيرهم ـ أن يتناولوا نَشاطَهُمُ الفِكريّ النظريّ ، كبحث هؤلاء في سبب وجود العالم أو في أحوال النفس أو في تخيّل بناءٍ للدولة . وقلّما توفَّرَ أولئك الدارسون على جانبِ علومِ التعاليم (العلوم الرِّياضيّة والطبيعية) لهؤلاء الأعلام في تاريخ حضارتنا وثقافتنا ، مع أنّ الفلسفة عند الكِندي وابن سينا مثلاً ، وعند ابن حَزْم الفقيه أيضاً ، ليست أبرزَ جوانبِ المعرفة التي كانت لهم .

ولم يكن حظّ ابن رشد ، عندنا ، من عناية الدارسين بالجوانب العلمية البَحْتِ أكبرَ من حظّ ابن سينا وغيره. ومَعَ أن دائرة المعارف الإسلامية قد خصّت آبنَ رشد بعدد وافر من الصفحات (راجع الجزء الثالث من الطبعة الجديدة ، النسخة الانكليزيّة ص ٩٠٩ ـ ٩٢٠ ، والنسخة الفرنسية ٩٣٤ ـ ٩٤٤) ، فإنّها قدِ آقتصرت على جانبي الفِقه والفلسفة (فلسفة ما بعدالطبيعة) من جوانبِ تفكيره .

لا شكّ في أن ابن رشد كان ذا آتِّجاه علميّ واضح . قال في مطلع تفسير كتاب « السّماع الطبيعيّ » لأرسطو (رسائل : السماع الطبيعي ٣) :

« فلْنَبْدأْ بأوّل كتاب من كتبه ـ وهو المعروف بالسّماع الطبيعي ـ ونلخّصْ ما في مقالةٍ مقالةٍ من الأقاويل العلمية بعد أن نَحذِفَ منها الأقاويل الجدلية لأنّها إمّا كـانتْ مُضْطَرّاً إليها(١) عنـدهم في الفحص عن المطالب الفلسفيـة قبل أن يُـوقع (٢) عليهـا بالأقاويل العلمية . فأمّا أنّـه أوقع عليهـا فلا مـدخل لهـا في التعليم(٣) إلاّ على جهة الآرتياض . ويكفي في ذلك آلاقتصـار على مسائلَ محدودةِ العددِ » .

وممّا يدُلّنا على الاتّجاه العلميّ لآبن رُشد أنّه يأخُذ بالآستقراء ، أي بالوصول إلى قاعدةٍ عامّة من ملاحظةِ مُفرداتِ الأشياء ـ غير أنّه يعتقد أن الآستقـراء الناقص لا نفـعَ منه لأنّـه لا يُفيد اليقينَ (تهـافت التهافت ٥٦٥). ويقول آبن رُشد (مثله ، ص ٥٦٦)(٤) فاذا قال قائل : إن كلّ حَيَوان يُحرِّك فكّه الأسفل فإنّ آستقراءه هذا ناقص لأنّ صاحبَ هذا القول لم يستقرِىءْ جميعَ أنواع الحَيَوانات .

ثمّ إنّ ابن رشد يحسن آستعراض العلوم (راجع مثلاً تهافت التهافت ٥١١) ، ذلك لأنّ الإحاطـة بمعرفـة عدد من العلوم تسـاعد على حسن المعـرفة بـالموضـوع المعالَج .

ثمّ لا شكّ في أنّ ابن رشد كان ذا عقل مُبـدِعٍ من الطبقـة الأولى (سارطـون ٢ : ٢٧٩)(٥) ، وكان يرى مكـانة العقـل في النظر إلى كـلّ أمر من الأمـور وفي كلّ

(١) إذ كانت مضطرا إليها (بالبناء للمجهول) : إذ كان هنالك اضطرار إليها .

(٢) أوقع عليها بالأقاويل العلمية : بنى عليها ؛ أقام عليها الأدلة الفلسفية .

(٣) فلا مدخل لها (بعدئذ) في التعليم (في اللجوء الى البراهين الهندسية) الا على جهة الارتياض (في سبيل التمرن على المسائل الحسابية) .

(٤) تهافت التهافت (تحـرير الأب موريس بويج) بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٣٠ م .

(٥) جورج سارطون (١٨٨٤ ـ ١٩٥٦ م) بلجيكي الأصل أميـركي الجنسية تخـرج في بلده الأصلي برتبـة دكتور في الرياضيات (عام ١٩١١ م) . وهو مؤلف مكثر في تاريخ الحضارة وتاريخ الثقافة أشهر كتبه وأعظمها مقدمة الى تاريخ العلم (ثلاثة أجزاء في خمسة أقسام) :
George Sarton' Introduction to the History of Science' 1927 - 48 .
وجورج سارطون مؤرخ العلم منذ أقدم عصوره وفي جميع بلاده وفي كل لغاته . ولا شك في أنه كان لجورج سارطون مساعدون من علماء الأقطار المختلفة واللغات المختلفة يقدمون اليه الحقائق العلمية =

مدرك من المدارك . ومعَ أنّ الشّرع قد أوجب النظرَ بالعقل في الموجودات ، فإنّ ابن رُشد يذهب أيضاً إلى أن هذا النظرَ بالعقل يُصَدِّقُ في الأمور الشرعية نفسها (فصل المقال ٣ وما بعد) . من أجل ذلك كان ابن رشد مُستحقّاً لِشُكرنا الدائم على أنّه أكّد قيمةَ العقل في زمن كان معظم الناس يخشى أن يفعل ذلك (راجع سارطون٢ : ٣٢٢) .

ومن دلائلِ العبقرية في ابن رشد أنّه كان يدرك مداركَ أرسطو من خلال النقول الخاطئة التي كانت لعدد من كتب أرسطو في اللغة العربية[1] : إنَّ ابن رشد كان يرى أن عبارات الذين يفسّرون كتب أرسطو (ينقُلونها إلى اللغة العربية) كانت أحياناً تُقَصِّر عن أداء أغراض أرسطو ومعانيه ثم يقول صَراحة (رسائل : الآثار العلوية ٧٦) : « فإنْ كان مَنْ تأدّتْ إلينا كُتُبُهم من المفسّرين قد أرادوا هذا المعنى فقصّرت عبارتُهم عن ذلك ، إمّا بسبب الترجمة أو غير ذلك ، فهو صحيح . وإن كانوا أرادوا المعنى الآخَرَ فقد أخطأوا غرضَ أرسطو في التفسير » .

ومن الأدلة المادية على هذه العبقرية التي كانت تُدرك مقاصدَ أرسطو ـ إذا كان تعبيرُ شارحي كتب أرسطو غامضاً أو خاطئاً ، مَعَ أن نفراً من هؤلاء الشارحين كانوا من ذوي المكانة السامية في الفلسفة كالإسكندرِ الأفروديسي[2] مثلاً ـ أن ابن رشد كان

= فيؤلف هو منها « كلا عاقلاً » . وهو من الذين أنصفوا الثقافة العربية والاسلام إنصافاً صالحاً ، ثم هو من المعجَبين بابن خلدون . ولكاتب هذا المقال تعريف بالجزء الثالث من كتاب جورج سارطون (٢٢٠٠ صفحة) في « مجلة المجمع العلمي العربي » في دمشق (المجلد السادس والعشرون الجزء الأول ، ص ١٠١ ـ ١١٣) . وله أيضاً ترجمة لجورج سارطون في مجلة العرفان (صيدا ـ لبنان) المجلد ٤٤ ، الجزء الثاني ، ص (١٢٩ ـ ١٣٥) والجزء الثالث ص (٢٥٣ ـ ٢٥٨) من عام ١٩٥٦ م .

(١) هذا يقتضي أن يكون مستوى التفكير عند ابن رشد مساوياً لمستوى التفكير عند أرسطو حتى يمكن أن يكون تفكيرهما في مجرى واحد .

(٢) الاسكندر الافروديسي (أي الذي من بلدة افروديسيا في مقاطعة قارينا ـ في الجنوب الغربي من آسية الصغرى) كان بين ١٩٨ و ٢١١ م أستاذاً لمذهب المشائين (أتباع أرسطو) في أثينا . وهو أشهر الشارحين (المفسرين) لكتب أرسطو وأهمهم وأصحهم شرحاً . وكان مفكراً أيضاً .

يفهم المقصودَ الصحيح من قول أرسطو ، ولو مرّ ذلك المقصودُ الصحيـح من خلال الشرح اليوناني الخاطىء ومن خلال النقل الخاطىء الى اللغة العربية . من ذلك أن أرسطو زعم أن المجرَّة دُخانٌ ملتهب (رسائل : الآثار العلوية ، ص ١٥ وما بعد) . والمجرة ، في الحقيقة ، تتألف من نجوم كثيرة تظهر في رأيِ العين ـ لِبُعدها عنا ـ كأن بعضَها مُتّصلٌ ببعض . فانظُرْ الى تعليقِ ابن رشد عند تصحيحه هذا الخطأ (ص ١٩) :

« وهذا هو الظاهر من كلامه في النسخة التي وقعت إلينا ، وإن كان الإسكندر أراد هذا المعنى فهو صحيح ، إلا أنه لا يقتضيه ظاهرٌ لفظه مَعَ هذا. فكان يكون قد بقي عليه جزء من القول ليس بالدون[1] . ولعله تركه على جهة الإيجاز وذلك من أجل خلل وقع في الترجمة ، فإن كثيراً ما تنقلب مفهوماتُ المعاني عند المترجمين ، فيلزم عن ذلك تغيير في العبارة . والإسكندرُ أعظمُ مكاناً من أن يُظَنَّ به القولُ المتقدم مَعَ ما نجد في كتب أرسطو خلافه » . ويُحسن أن نعلم أن ابن رشد فَرَغ من تلخيص هذه الرسالة في أوائل سَنة ٥٥٤ هـ (أوائل ١١٥٩ م) وعُمُره يومذاك نحو أربعٍ وثلاثين سَنةً هِجرية (راجع ص ١٠٢) .

وابن رشد أكبرُ فلاسفة العصور الوسطى بلا ريب . أمّا أنّه أكبرُ فلاسفة المسلمين فلا يحتاج إلى براهينَ كثيرةٍ . وأمّا أنّه أكبرُ فلاسفة العصور الوسطى بإطلاقٍ فقول يقوم على دليلين :

أن موسى بنَ ميمونٍ[2] ، أكبرُ فلاسفةِ اليهود ، والقدّيس توما[3] وأستاذَه ألبرتَ

(١) ليس بالدون : ليس خطأ أو قليل الأهمية والأثر .

(٢) موسى بن ميمون : ولد في قرطبة ، ولما استولى الموحدون على الأندلس انتقل مع أسرته الى مصر . ثم أخذ يملي علومه الفلسفية في الفسطاط (مصر القديمة) . وهو أشهر مفكري اليهود ، ولكنه مفكر على الطراز الأرسطوطاليسي المتأثر بشرح ابن رشد . له كتاب « دلالة الحائرين » ألفه باللغة العربية ولكن دوّنه بالحرف العبري . وتأثر موسى بن ميمون بابن طفيل وقال بأن الفلسفة للطبقة المختارة لأن جمهور الناس لا يستطيعون فهم الأمور على ما هي عليه .

(٣) القديس توما إيطالي الأصل وتلميذ ألبرت الكبير توفي عام ١٢٧٤ م (٦٧٢ هـ) قبل أستاذه بست =

الكبير[1] ثمّ نفراً (كثيرين جدّاً) من فلاسفة أوروبة لم يشتهروا إلاّ لأنهم كانوا رُشدِيِّين (من أتباع ابن رشد في آرائه المختلفة في الفِقه والفلسفة والعلوم) أو كانوا من خصومه ومن الذين نصبتْهُمُ الكنيسةُ للردّ عليه . تلك الحركة الرشدية ، في الذَّهابِ مذهبَ ابن رشد ثم في مقاومة آراء ابن رشد ، دامتْ أربعةَ قُرونٍ كواملَ . ويكفينا هنا أن نقول مَعَ جورج سارطون (٢ : ٩٣٦) : إنَ المؤلَّفاتِ العلمية التي وضعها ألبرت الكبير (ت ١٢٨٠ م = ٦٨٠ هـ) قد صنع بها ، أو حاول أن يصنع بها ، للنّصرانية ما صنعه آبنُ رشيد للإسلام ، ولكنّ ألبرت الكبير كان من الناحية الفِكرية أدنى كثيراً من سَلَفه المسلم .

إن ابن رشد كان سبب السيادة التي نَعِمَ بها أرسطو في الغرب (سارطون ٣ : ٥٠٨) . إن فلسفة أرسطو لم تَصِلْ الى الغرب المسيحي إلاّ مَعَ شروح ابن رشد عليها . ولقد كان الأوروبيون يخشَوْنَ فلسفة أرسطو فيتركون منها جوانبَ لا توافق النصرانية في رأيهم ، ولكنهم كانوا يأخذون بفلسفة ابن رشد جُملةً ، سواءٌ أكانت تلك الفلسفةُ لابن رشد خالصةً أو كانت لابن رشد في التعبير عنها فقط .

ونُفوذُ آراء ابن رشد إلى الغرب المسيحي لم يكن قاصراً على حمل آراء ابن

= سنوات . له المجموعة اللاهوتية (في الفقه المسيحي) وله « الرد على الأميين (غير المسيحيين ، وخصوصاً على فلسفة ابن رشد وفلسفة موسى بن ميمون) . ويبلغ القديس توما بالفلسفة الغربية (الدينية : المسيحية) ذروة البحث من حيث الشكل (الأسلوب المنطقي) ومن حيث الموضوعات ، ولكنه كان يرى الفلسفة في نطاق الدين المسيحي وحده . ولكننا نستطيع أن نقول إن فلسفة القديس توما كانت رد فعل ضعيفاً على فلسفة ابن رشد لم يمنع فلسفة ابن رشد من الاستمرار في التأثير على العالم الغربي .

(١) ألبرت الكبير ، ألماني الأصل ولد ١١٩٣ (٥٩١ هـ) وتوفي ١٢٨٠ م (٦٧٩ هـ) علّم اللاهوت في ستراسبورج وكولن (كولونيا) وباريس . وهو أول من أشاع الاتجاه العلمي والفلسفي في أوروبة بعد أن تأثر بالمفكرين العرب (من خلال النقول من العربية إلى اللاتينية) . ورأت الكنيسة خطر الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية على سلطتها ، ولم تنجح الحرمانات التي كانت البابوية تلقيها على المهتمين بهاتين الفلسفتين ، فأوعزت الكنيسة الى البرت الكبير (القديس ألبرت) بأن يدرس الفلسفة ولكن من خلال تعاليم الكنيسة ، فعكف ألبرت على « تنصير » فلسفة أرسطو بشيء من الحذف وشيء من التشويه .

رشد إلى الفكر الأوروبي ، ولا على حمل آراء ابن رشد وآراء أرسطو وحدَها إلى الفكر الأوروبي ، بل حمل مَعَها أيضاً اتجاهَ الفكرِ الإسلامي ، فلعلّ شروح ابن رشد على كتب أرسطو كانت من أثر تفسير القرآن في الإسلام (سارطون ٢ : ٣٥٦) . ويحسن ألا ننسى أنّ الاتجاهَ العامَّ في التفكير يكون أبعدَ تأثيراً ـ إذا انتقل من جماعة إلى جماعة أخرى ـ من تسرُّب الآراء المُفرَدة في الحين بعد الحين . إن شروح ابن رشد على كتب أرسطو لم تحمل الى الفكر الأوروبي آراء جديدة فَحَسْبُ ، بل حملت إليه أيضاً منهجاً في التفكير وأسلوباً في التعبير .

ومَعَ هذا كُلّه فإن فلسفة ابن رشد ظلت تنوء بعدد من المُعوّقات : أولُ تلك المعوقات أن ابن رشد لم يقرأ كتب أرسطو في نصوصها اليونانية بل في النُّقول العربية . وقد كان في تلك النقول العربية لكتب أرسطو ـ سواءٌ أكان النقلُ نقلاً مباشِراً من اللغة اليونانية نفسها أو كان بتوسط اللغة السُّريانية (أي من اليونانية إلى السريانية ثم من السريانية إلى العربية) ـ كثيرٌ من الحذف والتشويه والإضافة . وقد مرّ بنا شيء من تألُّم ابن رشد من هذا المعوق .

ومن تلك المعوقات المبالغة في الإعجاب بأرسطو ، فقد كان ابن رشد شديد الاعجاب بأرسطو في كل شيء ، ولا حاجةَ الى الاستشهاد على ذلك الإعجاب ، ولكن ربما توقف ابن رشد في قَبول شيء من آراء أرسطو . يقول ابن رشد مثلاً (رسائل : الآثار العلوية ٧١ ـ ٧٢) فيما يتعلق في شأن قوس قُزَح :

« . . . . يظهر أصغر من نِصف دائرة . فهذا هو الذي أدّتْ إليه الأصول التعاليمية (العلوم القائمة على الحسبَان) . وأرسطو يخبر أن المشاهدَ خلافُ ذلك . وقد ينبغي أن ننظر في ذلك » .

وابن رشد يخالف أرسطو في سبب حدوث اللون الأخضر في قوس قُزَح ، وابن رشد مصيب في تخطئة أرسطو ، ولكن تصحيح ابن رشد لقول أرسطو ليس صحيحاً (الآثار العلوية ٧٥ ـ ٧٦) .

وربما جانَبَ ابن رشد نفسُه صوابَ العلم في مواقفَ كثيرةٍ له من الأمور

المادية . ذلك لأنه يُصِرّ على أن يفسر طبيعة كل شيء بتفريعها من طبيعة العناصر الأربعة . إن ابن رشد كان يرى ـ مَعَ النفر الخاطئين من مُفكّري اليونان ـ أن الأجسام التي في عالَمنا ، كالخشب والحديد والذهب ، تتكون من نِسَبٍ مُعَينة من العناصر الأربعة. إن في الخشب مثلاً نسبة من الماء أكبر من النسبة التي فيه من التراب، بينما في الحديد نسبةٌ من التراب أكبرُ من النسبة التي فيه من الماء أو الهواء . ثم يُعَقّد ابن رشد هذه القضية حينما يَنْسِبُ اجتماع النِّسَب المختلفة في جسمٍ إلى القوة المحركة في هذا العالم ، لا إلى خواصَّ وعواملَ في الأجسام نفسها . إن هذا النظر الذي أصر عليه ابن رشد بعيد عن العلم لأن ابن رشد يحاول به تفسير الموجودات المادية تفسيراً غيرَ مادي (راجع أماكن متفرقة في كتاب الكون والفساد ومتابعة ابن رشد لأرسطو في أمور كان أرسطو أيضاً مخطئاً فيها) . ولكن الغريب في ذلك كله أن ابن رشد قد ردّ (فيما بعد ، في كتابه « تهافت التهافت ») على الأشعرية الذين أنكروا أثر الأسباب غير المحسوسة في الموجودات المحسوسة فقال (ص ٤١٦ ـ ٤١٧) :

« وأما الأشعرية فإنهم جحدوا الأسباب المحسوسة ، أي لم يقولوا بكون بعضها أسباباً لبعض، وجعلوا علة الموجود المحسوس موجوداً غير محسوس بنوع من الكون غيرِ مشاهَدٍ ولا محسوس (يَقصِد ابن رشد : أن الله يخلق الأشياء خلقاً مباشِراً) وأنكروا الأسبابَ والمسبَّباتِ ، وهو نظر خارج عن الإنسان بما هو إنسان » .

ومن خروج ابن رشد هنا عن نطاق العلم آستخدامُه الجدل في إثبات مظاهر الوجود ، كقوله مثلاً (رسائل : كتاب النفس ٧٩ ـ ٨٠) :

« . . . إن كل صورة معقولة (يمكن إدراكُها أو تخيُّلُها) فهي إما هيولانية (مادية) أو غير هيولانية . . . . وكل صورة تكون معقولة بأن تُعقل فهي هيولانية . وإن كل صورة تكون في نفسها عقلاً ـ وإن لم تُعقَل ـ فهي غير هيولانية . فإذا تقررت لنا هذه المقدماتُ ، ـ وهي بَيّنة من طبيعة العقل والمعقول ـ قلنا : هذه الصورة التي هي صورة المعقولات النظرية واجبٌ أن تكون غيرَ هيولانية لأنها عقل في نفسها سواءٌ عَقَلْناها نحن أو لم نَعْقِلها ، إذ كانت صورة لشيء هو في وجوده عقل . ولو أنزلناها

معقولةً بالفعل من جهة وبالقوة من جهة يلزم أن يكون هنالك عقلٌ آخَرَ متكونٌ فاسدٌ ، وهو الشيء الذي صارت به معقولةً بالفعل (أي موجودة فعلًا) بعد أن كانت بالقوة (أي مُدرَكة بالتخيل) . . . فنقول : أما من يضع هذه المعقولاتِ موجودةً بالفعل دائمةً وأزليةً فليس لها (أي لا يكون لها) هيولى (مادةٌ أولى غيرُ مُتحيِّزة) إلا على التشبيه والتجوُّز ، إذ كانت الهيولى هي أخصُّ أسباب الحدوث ، وذلك أن معنى الهيولى على هذا الرأيِ ليس يكون شيئاً أكثرَ من آلاستعداد الحادث الذي به يمكن أن نتصور (نتخيل) هذه المعقولاتِ ونُدركَها لا على أنّ آلاَستعداد هو أحدُ ما تتقوّم به هذه المعقولاتُ إذَنْ قَبْلَها ، كالحال في الاستعداد الهيولاني الحقيقي » .

وعندي أن هذا الميل إلى الجدل كان عند ابن رشد حينما كان يفسر كتب أرسطو في إبّان فُتُوّته . أما موقفه الآخَرُ في السببية المادية فيعود إلى طور متأخر من حياته أكثرَ نُضجاً .

وما دمنا في حديث آلاستقسّات (العناصر) فَلْنَعْطِفْ عليها وعلى المذهب الذّري قليلاً بما يحتاج إليه البحث هنا .

قال قدماء اليونانيّين بأن الأجسام في عالمنا متكوّنة من آلاستقسّات (العناصر) الأربعة : الماء والهواء والتراب والنار (وهو رأي خاطىء بلا ريب ، فإن التراب مثلاً ليس عنصراً بل هو خزّانٌ للعناصرِ ، وكذلك الماء والهواء والنار ليست عناصرَ) . ثم جاء علماءُ طبيعيون[1] من اليونانيين فقالوا إن الأجسام في عالمنا متكوِّنة من الذّرَّات . والذّرةُ كانت عندهم وَحدةً مادية بالغةً في الصِّغَر وليس لها خاصةٌ معينة . والأجسام في عالمنا تتألّف من هذه الذّرات ، ويختلف كل جسمٍ من كل جسمٍ آخَرَ (كالخشب والحديد والذهب الخ) باختلاف عدد الذرات فيه كَثرةً وقِلّةً وترتيباً . وقد

(١) العلماء الطبيعيون هم المفكرون اليونانيون الذين اهتموا بدراسة عالم الطبيعة ، ومنهم ذيموقريطوس (٤٦٠ ـ ٣٧٠ ق . م) الذي من أبديرا (على شاطىء تراقية الغربية من بحر ايجه) . وهو صاحب المذهب الذري على الحصر . وأرسطو أيضا معدود في الطبيعيين (في مقابل الرياضيين : افلاطون واقليدس وبطليموس) .

قال هؤلاء إن الذرات تختلف في أحجامها ، والكبيرة منها أثقل من الصغيرة ، كما قالوا إن هذه الذرات متحركة في أماكنها .

ومع أن هذا المذهب الذري لم يكن صحيحاً كُلَّ الصِّحّة ، كما نعرف نحن اليوم من البناء الذّريّ للعناصر المختلفة ، فإنه كان على كل حال أصحَّ من نظرية العناصر الأربعة .

غير أن أرسطو رفض القولَ بالمذهب الذري وتمسّك بنظرية العناصر الأربعة (وكان ذلك من خطيئاته) . وجاء ابن رشد فأخذ برأي أرسطو بالقول بالماء والهواء والتراب والنار . وهو يسمي « التراب » الأرض (راجع رسائل : السماع الطبيعي ١٢ ، ٢٤ ، ٣٣ ؛ ٤١ ؛ السماء والعالم ٨ ، ٧٥ ـ ٧٦ ؛ ما بعد الطبيعة ٤١) .

ولم يُجهِّلْ ابنُ رشد القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ (بالمذهب الذُريّ) ، فقد أشار إليهم إشارةً عارضة (راجع رسائل : الكون والفساد ٤ ، ١٣ مثلاً) ، ولكنه ظل متابعاً لأرسطو في هذا الموضوع .

* * *

وفيما يلي استعراض يسير لمكانة ابن رشد في علوم التعاليم (العلوم التي تجري في الأرقام والأعداد كالحساب والهندسة والفيزياء) ثم في العلوم الطبيعية ما أمكن ، سوى الطِّب فإن ابن رشد من الأطباء الكبار المشهورين والمؤلفين في هذا الفن من فنون المعرفة (وتبيان مكانته في الطِّب يحتاج إلى مقال خاص) .

(١) لم نعرف كتاباً لابن رشد في الرياضيات ، ولكنّ له تلخيصاً لكتاب المِجَسْطي (سارطون ٢ : ٣٥٦ ، ٣ : ٥٢١) . والمجسطي كتاب لِبَطْلَيْمُوس القَلوذيّ يدور على الفلك وما يتصل بالفلك من الرياضيات . ويقول منصور جُرداق[1]

---

(١) منصور حنا جرداق ولد في بلدة الشوير (لبنان) سنة ١٨٨١ م ، تخرج في جامعة بيروت الأميركية برتبة بكالوريوس علوم (١٩٠١ م) ثم برتبة أستاذ علوم (١٩٠٧ م) . علّم الرياضيات وتولى مرصد الجامعة وكشف نجماً جديداً (عام ١٩١٨ م) في صورة (قنو ، مجموع) الجاثي (هركليس) . له عدد من الكتب المدرسية (بالعربية والانكليزية) ثم عدد آخر من كتب العلم منها : الكون العجيب وظواهره ـ

إن آبن رشد « عرف بواسطةِ الحساب الفَلَكي وقتَ عُبورِ عُطارِدَ على قُرص الشمس فرصده وشاهده بُقعةً سوداءَ على قرصها في الوقت المعين . وهذا أمر لا يتصدى له في وقتنا الحاضر سوى الراسخين في الرياضيات الفلكية »[1] . هاتـان قرينتـان على الأقل تَدُلّان على براعة آبنِ رشد في الرياضيات . وهنـالك قـرائنُ أُخرى تـدل على آهتمامه بالرياضيات . من ذلك قوله (تهافت التهـافت ٧٧) : « النقطة نهـاية الخط وتـوجد مَعَـه لأن الخط ساكن فيمكن أن نتـوهـم نُقطة هي مبـدأ لخطٍ وليستْ نِهـايـةً لآخَرَ » . هذه القرينة تدلّ على أنه كان يَعْرِفُ « علم العدد » كما وضعه الفيثاغوريون من أن النّقطة مبدأٌ للخط وليست خطّاً . وكذلـك قولـه (رسائـل : السماع الـطبيعي ٢٦ ـ ٢٧) : « فنقول : . . . . إن كل عدد يُفرَضُ بالفعل فيمكن أن يُزادَ عليه عددٌ آخَرُ . . . وأيضاً فإن كل عدد فهو إما فرد وإما زَوْج ، وكل واحدٍ من هذين مُتناهٍ . وكل عدد فهو مُتناهٍ » . وهذا أيضاً من وضع الفيثاغوريين .

وفي مثل ذلك يقول ابن رشد أيضـاً (فصل المقـال ـ في الكشف عن مناهـج الأدلة ٣٩) إنه لا يجوز وضعُ مبدأ ونهاية ثم وضع شيء بينهما لا نهايـةَ له . وهـذا صحيحٌ لأن ما فُرِضَ مُتناهياً من جانبٍ يجب أن يكون متناهياً من الجانب الآخَر . وفي رسالة الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة (فصل المقال ٣٥ ـ ٣٦) كلام على العدد المنقسم والعدد غيرِ المنقسم وعلى الكمّ المُتّصل وعلى الكَثرة من الأعداد التي تؤلف وَحدة . وكل هذه المدارك ومصطلحاتِها من وضع الفيثاغوريين ، ولا يمكن أن يَعْرِفها أحد إلا إذا كان مطلعاً على كتب هؤلاء . وليس المهمّ هنا معرفةُ هذه المدارك والمصطَلحات ، ولكن المهمَّ أنّ آبن رشد يستشهد بها في كتاب فيه شيء من الجمع بين الحكمة والشريعة توجه به ابن رشد إلى القارىء العاديّ . إن هذا يدل على أن الرياضيات كانت نازلة في نفسه نزولاً بعيـداً وراسخةً في تفكيـره رُسوخـاً مكيناً فلم

= عجائب السماء والفلك أ(١٩٤٩) ـ القاموس الفلكي والأبراج وصور النجوم (١٩٤٧ م) ـ مآثر العرب في الرياضيات والفلك (خطبة ، عام ١٩٣٧ مطبوعة) . وكانت وفاته في السادس من نيسان ١٩٦٤ .

(١) مآثر العرب في الرياضيات والفلك ، ص ٢٢ .

يستطِع الانفلاتَ منها وهو يتوجه بكتاب له إلى جماعة لا ينتظر منهم أن يدركوا «علم العدد الفيثاغوري» إدراكاً يقنعهم بأدلة ابن رشد الفقهية والفلسفية .

ويكاد يكون ابن رشد مُغرَماً بضرب الأمثلة من الرياضيات ، فهو يقول مثلاً (رسائل : السماع الطبيعي ٥٢) قولاً مفصلاً دقيقاً :

« . . . . ومن هنا يظهَرُ أزليةُ الزمان وأنه تابع لحركةٍ أزلية مستديرة . وكما أن النُّقطة هي التي تفعل الخط وتحدّده وبها يكون المتصل ذا أجزاء ، كذلك الآنُ (أي الوقتُ أو الجزء منه) هو الذي يفعل الزمان ويحدده . ولولاه لم يكن متقدِّمٌ ولا متأخّرٌ أصلاً ولا عدد ، إذ كانت الحركة من الأشياء المتصلة . وكذلك تصدُقُ على الزمان خواصُّ الكمّ المتصل وهما الطويل والقصير وخواصُّ المنفصل وهما القليلُ والكثير . فلو كان الخطُّ يأتلف من نُقَطٍ لكان يلزم أن يكون الزمان يأتلف من آناتٍ (جمع آنٍ) ، ولكان هو عددَها ، وبالجملة فكان يُعَدُّ في الكم المنفصل . لكنْ سنبين أن كل نقطتين فبينهما خط ، وأن كل آنَيْنِ فبينهما زمان »[1]

وابن رشد يقول (تهافت التهافت ٢٤) : إن النفس لا تتصور (تتخيل) ما هو غيرُ مُتناهٍ في وجوده . ثم يقول بعد ذلك (تهافت التهافت ٢٧ ، راجع ٢٣٣) : « وأيضاً فآمتناع ما لا نهاية له على ما هو موجود بالفعل أصلٌ معروف من مذهب القوم[2] ، سواء كان أجساماً أو غيرَ أجسام . . . . و (هذا القول) لا يلائم أصلاً من أصولهم فهو خُرافة ، لأن القوم يُنكِرون وُجودَ ما لا نهايةَ له بالفعل ، سواءٌ كان جسماً أو غيرَ جسمٍ لأنه يلزم عنه أن ما له نهايةٌ[3] أكثرُ مما لا نهايةَ له » .

---

(١) هذه نظرة صحيحة دقيقة : إنّ الخطّ هو ممرّ النقطة (المكان الذي تمرّ فيه نقطة) . ولو أنّ الخطّ كان يتألف من مجموع نقط متوالية ، لكانت النقطة المفردة جسماً . وهذا غير صحيح ، لأنّ النقطة هي محلّ تقاطع خطّين (لا حجمَ لها : لا طولَ ولا عرض ولا عُمق لها) . ولقد تنبّه ابن رشد لهذا الأمر .

(٢) القوم : الفلاسفة اليونانيون .

(٣) إن الأب موريس بويج اليسوعي (ت ١٩٥١/١٢/٢٢) محرر كتاب (تهافت التهافت) لابن رشد أثبت جملة بنص هو : « . . . لأنه يلزم عندهم أن يكون ما لا نهاية له أكثر مما لا نهاية له » . والجملة هذه

ومن ملاحظات ابن رشد (فصل المقال : الكشف عن مناهج الأدلة ٣٥) تفريقُه بين الكم المنفصل الذي هو علم العدد (علم خواصِّ الأعداد) والكَمّ المتصل الذي هو الهندسة . وتحسن قراءة هذا المقطع بالتفصيل في رسالة الكشف عن مناهج الأدلة . ثم له أيضاً ملاحظة (رسائل : ما بعد الطبيعة ٩٨ ـ ٩٩) في الهندسة هي « أن الزوايا المُعادِلة لقائمتين إنما تُلفى أبداً مركَّبة من المثلث ، والمثلث ضَرورةٌ في الشكل . . . . . وأما الزوايا المعادلة لثلاث قوائم فتلفى أبداً منفصلة عن المثلث » . أما القسم الأول من هذه الملاحظة فيَعْني أن زوايا المثلث (الثلاث) تعدل زاويتين قائمتين (وهذا صحيح) . وأما القسم الثاني من الملاحظة والمتعلقة بشكل هندسي (مستو) مجموع زواياه يعدل ثلاث زوايا قائمة فلا أدري وجهه .

ولابن رشد عدد من الملاحظات في الطبيعيات : في الثِّقَل وجذب الأجسام وفي الزنجار (التأكسد) ثم في النّدى ومُلوحة ماء البحر والزلازل والبخار والغيم والسمع والصوت ثم في علم الحياة من النبات والحَيَوان ومن الطِّب خاصة . هذه المعارف تحتاج إلى دراسة خاصة لم أَلْمَحْها حينما بدأت كتابة هذا المقال . ولكني سأفصل الكلام على « الضوء » عند ابن رشد لأن للضوء صلةً بالفلك ومَقصِدي الأولُ من هذا المقال الكلام على الفلك عند ابن رشد .

* * *

يحسن أن نبدأ الكلام على الضوء والبصر عند ابن رشد بالنص الطويل الموجود في تفسير كتاب الآثار العلوية (رسائل : الآثار العلوية ٥٩ ـ ٦٥) .

يرى ابن رشد أن المعتبر في قوانين البصر إنما هو نظر الرجل الطبيعي (أي النظر الطبيعي في الإنسان ، حينما لا تكون العين كليلة ضعيفة من تعب أو حينما لا تكون مريضة) .

يورد ابن رشد رأي القدماء من اليونانيين في الإبصار فيقول (ص ١٦) :

= خطأ طبعاً . غير أن الأب بويج ذكر في الحاشية ٧ ص ٢٧ أن المخطوط ب فيه « ما له نهاية » ، وهو الصحيح فيكون نص الجملة الصحيح حينئذ ما أثبته أنا في المتن فوق .

« وكان الأقدمون من الطبيعيين[1] يَرَوْنَ أن الإبصار إنما يكون بأشعة تخرج من العين » (أعلى الصفحة) ثم يَرُدُّ (يُنكِر) هذا الرأي فيقول (أواسط الصفحة) : « وكان قد تبيّن في علم النفس أن البصر ليس يكون بشُعاع يخرج من العين . فالأولى أن نعمل في علم المناظر (في البصريات) على هذا الرأي » . ولكن الرؤية عنده آنتقال (شبح) المُبْصَر إلى العين (راجع ص ٥٩) . والسبب في لقاء المُبْصَر بالعين (آنتقال شبح الشيء المنظور إلى العين) الانعكاس والانعطاف ، كما أن هذا الانتقالَ يَتِمُّ بوُرود شُعاع مستقيم إلى العين (ص ٦٠) . ويرى ابن رشد أن موضوع البصر يُدرَس من جانبين ، فمن جهة هو طبيعي (تابع لعلم الفيزياء) ومن جهة أخرى هو تعليمي (تابع لعلم الحساب) . ولِصِحّة البصر شروط منها قُرب الجسم من العين أو بُعده عنها ، ومنها كِبَر الجسم نفسِه وصِغَرُه وإضاءته ولَوْنُه (ص ٥٩) . ثم من ذلك حالُ المجال الواقع بين العين والجسم المنظور إذا كان شفيفاً غير ملون كالهواء المطلق أو إذا كان ذلك المجالُ مملوءاً بالهواء الرطب أو بالماء أو بأجسام كثيفة (ص ٥٩ و ٦٠) .

ومع أن آبن رشد يذكر علم المناظر (ص ٦٠) وأصحاب علم المناظر (ص ٦١) ـ وأغلب الظن أنه يقصد أفلاطون واقليدس وبَطْلَيْموس ـ فيبدو أنه لم يكن له معرفة بكتاب المناظر لابن الهَيْثم (ت ٤٣٠ هـ ـ ١٠٣٩م) . ولو عَرَفه لكان عَرْضُه للحقائق التي أوردها في هذا البابِ أكثرَ دِقّةً ووضوحاً .

وسبب الرؤية هو الانعكاس (آنعكاس شَبَحٍ عن الجسم المنظور إلى العين) والانعطاف (ص ٦١) ، وهو يذكر انكسار الشعاع وانعطافه على أنهما يؤديان معنىً واحداً (ص ٦٠) . ويشترط ابن رشد في الانعكاس أن يكون عن سطح متصل أملس . وبما أنه يذكر ذلك في عرض آنعكاس الأشعة عن السحاب (ص ٦٢) فإنه يفضل أن يكون ذلك السطح مقعراً لأن سطح الغمامة يكون محدباً (راجع

---

(١) الأقدمون من الطبيعيين : لعله يعني بهم قدماء المفكرين ابتداء بثاليس الملطي (ت ٥٤٥ ق . م) وأتباعه ، قدماء فلاسفة الطبيعة .

ص ٦٢) . والغريب أن ابن رشد يعود فيجعل الشُّعاعَ المنعطفَ غيرَ الشعاع المنكسر (ص ٦٢ ، السطر الأخير) . ثم يتابع القول فيقول (ص ٦٣) : ولما كانت خاصة الشعاع المنكسر (المنعطف) أن يكون (تكون) زوايا الانكسارِ منه من جميع الجهات متساوية ، وجب أن لا يكونَ بُعد نقطة الإبصار عن مركز الغمامة والسحاب (أو السحاب ؟) أيَّ بُعدٍ آتّفق ، بل بعداً محدوداً ، وذلك بحسب بُعد (الجسم) المنير عن السحاب و (بعد) السحاب عن أبصارنا . وتَبيَّنَ هنالك أن ذلك يَتِمُّ بأن تكون نقطةُ إبصارِنا أقرب إلى السحاب منها إلى أبصارنا » . ثم يورد ابن رشد لانعكاس الشعاع عن السحاب ، كي تتشكل الهالة (راجع تحت) ، شكلاً هندسياً مبرهناً بتفصيل (ص ٦٣ - ٦٥) .

ومن توابعِ البصريات آنتقالُ الحرارة مَعَ الشعاع من الشمس إلى الأرض فإلى جو الأرض . وقد وَفّى ابن طُفيل (ت ٥٨١ هـ - ١١٨٥م) حقّ هذا الموضوع من الوضوح لمّا قال في قِصّته الرمزية البارعة « حيٍّ بنِ يَقظانَ » (دمشق ، الطبعة الرابعة ١٣٣٩هـ - ١٩٤٠م ، ص ٧٦ - ٧٨) :

. . . . قد تبرهَنَ في العلوم الطبيعية أنّه لا سبَب لتكوُّن الحرارة إلا الحركةُ أو ملاقاةُ الأجسام (آحتكاك الأجسام) أو الإضاءة . . . وأنّ الشمس لا تُسَخِّنُ الأرض كما تسخن الأجسامُ الحارّةُ أجساماً أُخَرَ تَماسُّها . . . . ولا الشمسُ أيضاً تسخّن الهواء أولاً ثم تسخن بعد ذلك الأرض بتوسط سُخونة الهواء . وكيف يكون ذلك ونحن نجد أن ما قَرُبَ من الهواء من الأرض في وقتِ الحر أسخنَ كثيراً من الهواء الذي يبعد عنا عُلُوّاً ؟ فبقي أن تسخينَ الشمس للأرض إنما هو على سبيل الإضاءة لا غيرُ ، فإن الحرارة تتبع الضوءَ أبداً ، حتى إن الضوء إذا أفرط في المرآة المُقعّرة أشعَلَ ما حاذاها .

وابن رشد كان تلميذاً لابن طُفيل على الحَصْر ، ومَعَ ذلك فإن كلامه في تسخين الشمس للهواء وللأرض يلتقي قليلاً بقول ابن طُفيل ويفترق عنه كثيراً حتى كأنّ ابن رشد لم يقرأ كتاب شيخه (أستاذه) ابنِ طُفيل . يقول ابن رشد في هذا

الموضوع (رسائل : كتاب السماء والعالم ٤٨ ـ ٥٠ ثم الآثار العلوية ٢٠ ، ٣٩ ، ٤٦) :

فنقول : إن الشمس يوجد لها (فعل) التسخين من جهتين : إحداهما من قِبَلِ الحركة والثانية من قِبَلِ الإضاءة . . . وأما الأمر الخاص بتسخين الكواكب والشمس فهو الإضاءة . فإنه يظهر أن الضوء ـ بما هو ضوء ـ عندما ينعكس يسخن الأجسامَ التي لـدينا بقـوة إلّهية ، وبخـاصةٍ إذا كـانت الخُطوطُ الشعـاعية منـه واقعـةً على الجِـرْمِ المتسخن على زوايا قائمة ، لأنه حينئـذ يكون أكثـرَ ما يكـونُ الانعكاسُ (= يكـون الانعكاس على أشده) . وإذا كان الانعكاس أكثرَ كانتِ الإضاءة أكثرَ على ما نشاهده في المرايا المُحرِقة وفي الزجاجة التي يُحرَق بها القُطنُ وبخاصةٍ إذا كان الجسم الذي ينعكس فيه الضوء صقيلاً . . . . وأما ما يمكن أن يتشكك به على هذا من أن كل فعل وآنفعال يكون في الأجسام إنما يكون بمماسّة إن كان (من) الفاعل القريب . فإن لم يكن (من الفاعل القـريب) فبتوسط جسمٍ آخـرَ ، إذ أنه لا يمكن أن يكـون بتوسط الخلاء فعل وآنفعال . وإذا وُضِعَ هذا هكذا ، فكيف يمكن أن تسخن الشمس الهواء بتوسط ما دونها من الأفلاك من غير أن ينفعل ذلك المتوسِّط . . . وكـذلك الأمـر في الأجرام السماوية فإنها تقبل الإضـاءة وتؤدّيها إلى الهـواء فتفعل فيـه تسخيناً وإن لم تفعله في الأجرام السماوية :

إذا نحن قارنّا كلام ابن رشد بالقول الصواب الذي سبق لابن طُفيل بانَ لنا أن الصواب والخطأ في قول ابن رشد يختلط بعضُهما ببعض . وسبب ذلك ، فيما أرى ، أن ابن رشد يحب أن يلتزم بآراء أرسطو ـ أو بالآراء التي نُسِبت في النُّقول العربية إلى أرسطو ـ وهذه الآراء ، سواءٌ أكانت لأرسطو أو كانت منسوبةً إليـه ، تدورُ في جـدال نظريّ ثم هي ليست ، في آراء ابن رشد وفي آراء أرسطو ، مقصودةً لذاتها بل وسيلةٌ

---

(١) هذه لفتة بارعة لابن رشد . انّ النور نفسه محتاج الى مجال (وَسَط) ينتقل فيه . ونحن نعلم أنّه ليس بيننا (على الأرض) وبين الشمس وسط من الهواء . وكانت هذه الظاهرة قد تبدّت لأرسـطو ، فآفترض أرسطو أن يكون بيننا وبين الشمس وسط سمّاه « الأثير » .

إلى أن تكون أدِلّةً على آراءٍ فلسفية .

ولا أحسَبُ أنّ العرب قد عَرَفوا طبيعة الضوء ولا سَبَبَ ظهور الألوان . وقد ظلوا إلى أيامِ ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ - ١١٩٨ م) يذهبون إلى أن هنالك لونين : الأبيضَ والأسودَ ، وإلى أنّ من آختلاط الأبيضِ والأسود (أو النُّورِ والظُّلمة) تنشأ سائرُ الألوان . وهذا رأيٌ خطأ ، فالأبيضُ هو مزيجٌ من جميع الألوان ، والأسود ليس لوناً بل غيابٌ لجميع الألوان . ولقد كان ابن رشد قد وقع على كلمة تَخدِمُ البحث في رأيه الخاطىء هي الصّريم (فصل المقال ١١) وعَرّفها بأنها المَقولُ على الضَوء والظُّلمة . والصّريم في القاموس هو الصُّبح واللَّيل (من الأضْداد) ، وهو القِطعة من الليل . والأصرمان هما الليل والنهار ثم على المجاز الذِّئبُ (الأغبر) والغزال (الأبيض ؟) أو الصُّرَد والغُراب . فالغُراب أسودُ والصُّرَد أخطَبُ أو أبقَعُ (في لونه غُبرة أو صُفرة) ، وقيل الصُّرَد طائر نِصفُه أبيضُ ونصفه أسود (راجع تاج العروس ، الكويت ٨ : ٢٧٣) .

يرى ابن رشد أن للّون وُجوداً ذاتياً (تهافت التهافت ٢٢٨ ، ٥٥٠ ثم راجع ٢٩٠ - ٢٩١ ، ٣٨١ ، ٣٨٣ ، ٣٨٥) فهو يقول (ص ٢٢٨) : فإن اللّون نجد له مراتبَ في الوجود بعضُها أشرفُ من بعض ، وذلك أنّ أخسَّ مراتبِهِ هو وُجوده في الهيولى ، وله وجودٌ أشرفُ من هذا وهو وجوده في البَصر ، وذلك أن هذا الوجودَ هو وجودٌ للّون مُدْرَكٌ لذاته . . .

وَمَعَ أن ابن رشد يُجادِلُ في ذلك جدالاً نظرياً فإنه يقترب من العلم حينما يؤكد الصِّلة بين اللَّون والضوء وإن كان تعليلهُ لهذه الصّلة بعيداً عن العلم . فَلْنَسْتَعرِضْ شيئاً من الآراء التي قبلها في هذا الموضوع والتي وردت في رسائله (رسائل ابن رشد) . يقول ابن رشد : وأمّا الأجسام ذواتُ الألوان التي ليس لها أشِعة (أي التي ليست مُضيئة بنفسِها أو بالانعكاس) فإنها إنما تُحرِّكُ الإبصار (بكسر الهمزة) على سَمْتِ (آتّجاه) خطوطٍ بهذه الصِّفة (وُرودِ شَبَحِ الأجسام المُلونة إلى العين ؟) . . . . (الآثار العلوية ٦١) . وقوة الإبصار (بكسر الهمزة)

تقبل معانِيَ الألوانِ مُجردةً من الهيولى (كتاب النفس ٢٤) . إن الجسم الـذي من شأنه أن يقبـل اللّون من جهة مـا هو (نفسُـه) غيرُ ذي لـون هو الجسم المُشِفُّ من جهة ما هو مشفٌ . . . ولكن هذه الأجسام المُشفة يـظهر من أمـرها أنهـا إنما تقبـل الألوان حين هي مشفة بالفعل ، أي مُستضيئة ، ولذلك لا يمكن أن يبصر (تبصر : بالبناء للمجهول مَعَ التأنيث) في الظلام . . وإنما تكون مُشـفّةً بالفعـل حين حضور المُضيء . فإذن ، إنما يتفق الإبصار بهذين الأسْطُقُسَّيْنِ (العُنصرين : الماءِ والهواء وهمـا الغالبـان في تكوين أجـزاء العين) وبالضـوء . . . . فقد يـظهـر من أمـر هـذه (الأجسام المُضيئة أو المُستضيئة) أنها بخـلاف (الأجسام ذوات) الألـوان إذ كانت إنما تبصر (أقرأ : تُبْصَرُ بالبناء للمجهول) في الظُّلمـة و (الأجسام ذوات) الألـوان (إنما تبصر) في الضوء فقط ، حتى قيل إن خاصة اللون أن يُحَرِّكَ للمشف (أقرأ : المشفّ ؟) بـالفعل . والأوْلى بهـذه (الأجسام ذوات الألوان) أن يُظَنَّ أنها تضيء من جهة أنها تقبل الانعكاس (أي : ينعكس اللّونُ عنها) لأنها في طبيعة المَرْئِيّ ، وإن كـان ليس يمكن أن تضيء غيـرهـا (كتـاب النفس ٢٦ ـ ٢٨) ؛ ذلـك أنـه لا تحدُثُ رؤ ية إلا عن آنعكاسِ الشعاع (كتاب النفس ٣٢ ، السطر ١١) .

وبينما يرى آبنُ رشد أن اللّونَ موجودٌ بذاته ، أي أن له وُجوداً حقيقياً ، ولعله جسم ، نجده يقول في الضوء إنه غيرُ جسم أصلاً (كتاب النفس ٢٨) .

وللّون عند الإنسان مداركُ مختلفةٌ يراها ابن رشد في الأوجه التـالية (تهـافت التهافت ٢٦٢) :

« مثـال الاختلاف الـذي يكون من قِبَـلِ آختلاف القـوابل آستعـدادُ الأجسـام لتقبل الآثار الطارئة ، وكـون المختلفاتِ بعضُهـا أسبابـاً لبعض ، اللّونَ : فإن اللّونَ الذي يحدث في الهواء غيرُ الذي يحدث في الجسم ، والـذي يحدث في البصـر ـ أعني في العين ـ غيـر الذي يحـدث في الهواء ، والـذي يحدث في الهـواء والـذي يحدث في الحس المُشترك غير الذي يحدث في العين ، الخ » .

وكلام ابن رشد في الهـالة (وهي الـطُّفاوة أو الـدائرة المنيـرة التي ترى حـول

الشمس أو القمر أو السراج إذا اعترض بين هذه وعين الرائي رطوبة على درجة معينة من الكثافة) قريب من الصواب المقبول ، أعني الصواب الذي يألفه الملاحظ لهذه الظاهرة ولو لم يكن عالماً بالبصريات . ويصيب ابن رشد حينما يجعل الهالة من باب التخيّل (لأن الهالة لا تكون في الحقيقة حول الشمس أو حول القمر ـ لأن جو القمر وجو الشمس ليس فيهما هواء رَطْبٌ ولا هواء البّتَةَ ، ولكنّ الهالة تكون في الحقيقة حول عين الرائي) . وآبن رشد على حق في قوله (رسائل : الآثار العلوية ٦٠) إن أثر هذه الظاهرة في نفس الرائي يختلف قوة وضعفاً بعوامل كثيرة منها طبيعة الأشياء المنظورة وكِبَرُها وصِغَرها وقُربُها من الناظر وبعدُها ومركزُ الرائي بالإضافة إليها (ص ٥٩) . ثم هنالك الأجسام التي تقوم بيننا وبين تلك المُبْصَرات (أي أنواع تلك الأجسام : هواء رطب على كثافة معينة أو قطعة من نسيج رقيق ، الخ) . وربما كان الجو بيننا وبين الجسم المنير صافياً لا يقتضي ظهورَ الهالة ، ولكنّ هذه الهالةَ قد تظهر للرائي (على درجات مختلفة من البروز) إذا كان في بصره ضَعْف (ص ٦٠ ، السطر ٦) . وسبب ظهور الهالة (ص ٦٠ السطر ١٥ وما بعد) ما يلي :

. . . « إن سبب هذا كُلّهِ هو آنعكاسُ (كذا) الشعاع أو آنعطافه ، والنظر الحقيقي إنما يكون بشُعاع مستقيم . وإن مثل هذه التخاييلَ (كالهالة) إنما تَعْرِض بآنكسار الشعاع أو آنعطافه ، وإن الشعاع إنما ينعكس[1] أو ينعطف من (أثر) الأجسام المُشفّة الكثيفة كالماء والهواء الرطب المائي ، وهي التي تنفُذ الأضواء فيها وليس لها لون خاص » .

وبعد هذا الكلام الذي هو شبه المقدمة ينتقل ابن رشد إلى الكلام على الهالة

---

(١) ترد كلمتا انعكاس وانعطاف في هذا النص بلا تمييز بينهما . الانعكاس هو ارتداد الضوء عن السطح الصقيل . والانعطاف (ويقال له اليوم انكسار الضوء) هو أن يعاني الضوء في أثناء امتداده انحرافاً عند خروجه من مجال على كثافة معينة إلى مجال آخر ذي كثافة مختلفة (أرقّ أو أغلظ) . والهالة تحدث لعين الرائي حينما يمر شعاع الضوء من جسم منير إلى عين الرائي خلال جو مشبع برطوبة معينة ، فينعطف (ينكسر) .

مباشرة فيقول (ص ٦١) :

« فنقول : أما الهالة فإنه (كذا) أثر مستدير يرى حول القمر أو بعض الكواكب ، وفي الأقل حول الشمس . ولما كان هذا الأثر يَعرِض إذا قام السحاب بيننا وبين (الجسم) المنير في السحاب (يَقصِد : من خلال السحاب الرقيق) إلى أبصارنا أو آنعطافه ، ويكون اللون الذي يُرى لذلك الأثر كالممتزج من لون الغمام ومن ضوء (الجسم) المنير لِضَعْف البصر عن أن يُفَرِّقَ بينهما ، كالحال في سائر التخاييل التي تَعرِض هنالك .

هنا موضع ملاحظات . الهالة في الواقع تُرى كأنها دائرة والأليق أن يقال : كرة . ويقصد ابن رشد بالسحاب مرور النور من الجسم إلى أبصارنا في جسم كُرَوِي يُتيح للنور المارّ أن ينعطف أو ينكسر ـ وقد أدرك ابن رشد وسيلة ظهور الألوان ولم يدرك طبيعتها ـ . ثم إن ابن رشد يستعمل الانعكاس والانكسار بلا تمييز بينهما في المعنى .

« وقوس قُزَح ترى أبداً (رسائل : الآثار العلوية ٦٥) قُبالةَ (أي مقابلة) للشمس ، إذا كانت الشمس قريباً من آفاق الطلوع والغروب ، وكان هنالك سحاب مُشِفّ متكاثف » . ويتابع ابن رشد الكلام فيقول : « وبخاصةٍ في الأيام الطوال . وأما في الأيام القصار فقد ترى النهارَ كُلَّه » .

ولست أدري المقصود من ذكر الأيام الطوال والأيام القصار هنا .

وسبب ظهور قوس قُزَحَ (رسائل : الآثار العلوية ٦٦) « آنعكاسُ (يقصد : انكسار أوِ آنعطاف) شعاع الشمس من ذلك الغمام إلى الأبصار» . ويلاحظ ابن رشد أن ظاهرة قوس قُزَحَ (أي ظهور ألوان مختلفة في جو مشمس) تتكرر إذا آتفق آنتشار شيءَ من رشاش الماء في نور الشمس ، في بر أو بحر . وذكر ابن رشد أن ابن سينا قد رأى مثل هذه الظاهرة في الحمام (لأن جو الحمام يكون عادة مُشْبَعاً ببخار الماء . فإذا آتفق أن نَفَذَ إليه شيء من شعاع الشمس من كُوّة أو نحوها ، آنعطف شعاع

الشمس في بخار الماء ذلك وظهرتِ الألوانُ المألوفة في قوس قُزَحَ ، ولكن على غير ترتيب) .

ولم يجد ابن رشد لظهور الألوان في قوس قُزَحَ سبباً فتخيل أن هذه الألوان تتولد من آمتزاج نور الشمس بكدرة الغمام - وهو التعليل الذي كان عند اليونانيين من قبل (راجع الآثار العلوية ٧٤ - ٧٦) .

وتعليل الشفق عند ابن رشد ليس مختلفاً من تعليل ظهور الألوان في قوس قزح . ففي « الآثار العلوية » (ص ١٣ - ١٤) : « فنقول : أما الألوان الدّمَوية التي تظهر ليلاً ، فإن السبب في ظهورها إشراق الضوء في الغيم الكثيف الأسود ، وذلك أن من شأن الضوء إذا لاقى جسماً كثيفاً مُشِفّاً أن يشع (يشيع ؟) فيه فيحدث من ذلك المنظرِ لونٌ متوسط بين بياض الضوء وسواد الغمام . . . . والدليل على ذلك أن الشمس والكواكب إذا طلعت في هواء كثيف رؤيت حمراء . . . . ومن هذا الجنس الحمرة التي تظهر عند غروب الشمس ، وهي المعروفة بالشَّفَق . ويصيب ابن رشد في تفسير شدة الحُمرة في الشَّفَق حينما يقول : « فأمّا السبب في اختلاف هذه الألوان (ظِلال الألوان) في شدة الحمرة وضَعفها فهو من قِبَل آختلاف الغيم في قِلة السواد وكَثرته ورِقّته أيضاً وغِلَظه ، ومن قِبَل كَثرة الضوء وقِلّته والقُربِ والبُعد وضَعْف الأبصار وقُوّتها . ولهذا يظهر بعض هذه الألوان حمراءَ قانيةً وبعضها شقراءَ وبعضُها صفراء .

* * *

ألّف ابن رشد كتابين عنوان أحدهما « كتاب حركات الفلك » وعنوان الثاني منهما « موجز المِجَسْطي » (سارطون ٢ : ٣٥٦) . راجع في المجسطي ما تقدم « الجزء السابق ص ٣٢٥ » .

ولكن بروكلمن[1] لم يذكرهما (١ : ٦٠٤ - ٦٠٦ ، الملحق ١ : ٨٣٤ - ٨٣٦) . ويقول كارمودي (ص ٥٥٩)[2] إنه لم ير كتاب « موجز المجسطي » . فلعل الكتابين قد ضاعا . ولكن بروكلمن ذكر لابن رشد (الملحق ١ : ٨٣٦ ، السطر

---

(1) Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur .

(2) Francis James Carmody, The Planetary Theory of Ibn Rushd in OSIRIS, 1952, 556 - 586 .

الثالث من أسفل) كتاباً في الأنساب الكُرِيّة (علم المثلثات الكُرَوية) ، ونفع هذا العلم إنما هو في الفلك . وفي كُتُبه الموجودة بين أيدينا إشارات كثيرة إلى علم الفلك . ويقول سارطون (٢ : ٢٩٥) إن ابن رشد كان كثير الاهتمام بعلم الفلك. وحينما يمر القارىء المطالع بملاحظات ابن رشد في الفلك ـ في كتبه المختلفة ـ يدرك وشيكاً أن الرجل كان أعلم بالفلك مما تدُلّ عليه تلك الملاحظات لِمَا تضمنته ملاحظاته من الاشارات إلى مدارِكَ وقواعدَ في علم الفلك يمكن أن تكون أجزاءً من معرفة واسعة جداً .

ولكن لا بد هنا من الاشارة أولاً إلى المدرك القديم لهذا العالَم الذي نحيا نحن فيه والذي أكثرَ ابن رشد من الكلام عليه في خلال بحثه في مسائلِ الفلسفة . لقد كان هذا « الموقف القديم » في الفلك موافقاً للموضوع الذي كان ابن رشد يعالجه في كل مكان : « دلالة العقل وسياق المنطق » عند النظر في الحقائق الفلسفية النظرية وفي الحقائق الدينية العملية . ولا شك في أن المبالغة في حب ابن رشد لفلسفة أرسطو قد حملته على أن يتقبل من فلسفة أرسطو كل شيء وما كان في الفلك مخالفاً للعقل . غير أننا ـ مَعَ حبنا لابن رشد ـ لا نستطيع إلاّ لَوْمَهُ على متابعة أرسطو فيما كان أرسطو غيرَ ملومٍ في اتّباعه : إن أرسطو كان ابن بِيئة وثنية تعتقدُ أن الشمس والقمر والكواكب وسائر النجوم الكبار الظاهرة للعين آلهةٌ أو مساكنُ للآلهة ، وأنها ـ من أجل ذلك ـ يجب أن تكون كائناتٍ حيةً ذواتِ نفوسٍ تُحرّكها وذواتِ عُقول تجعلها قادرةً على معرفة أحوال الناس ثم تكون مخالفةً في مادتها لمادة هذا العالَم الذي نعيش نحن فيه ، ذلك لأن طبيعة الآلهة المسيطرة يجب أن تكون مختلفة من طبائعِ الناس الذين تقع عليهم سيطرة الآلهة . ولكن ابن رشد لم يكن معذوراً في الميل إلى أشياءَ من رأي أرسطو في ذلك ، إنه آبنُ بيئةٍ مؤمنة موحِّدة توحيداً صحيحاً . وأشد ما يمكن أن نحمله على ابن رشد من اللّوم أن العلماء المسلمين كانوا قد فنّدوا كثيراً من آراء أرسطو . ونذكر في هذا المجال آبنَ حَزْم الاندلسيّ المتوفى سنة ٤٥٦هـ (١٠٦٤م) ـ قبل ابن رشد بخمسة أجيال ـ قد قال إن هذه النجوم أجسام حجرية لا تعقل ولا صلةَ لها بحياة الناس وأنها هي نفسها « مدبَّرة » (بالبناء لاسم المفعول)

تخضع لقوانينَ طبيعيةٍ عادية . ويقول ابن حزم : إن هذه النجوم إذا كان لها أثرٌ فينا ، فإن أثرها هذا لا يعدو أن يكون طبيعياً كأثر الريح والمطر والبرد والحَر ، أو ما يشبه ذلك .

وافَقَ ابنُ رشدٍ الأقدمين في أن عالَمنا الفلكي الذي تُعَدُّ أرضُنا جزءاً منه مؤلَّف من أفلاك (مداراتٍ مادية مكوكبة ـ أي مُثْبَتٍ فيها كواكبُ مُفرَدةٌ أو متعددةٌ ، ولا يرى ابن رشد مسوّغاً لفلك لانجومَ فيه) وأن هذه الأفلاك مستديرةٌ ومركّب بعضها في بعض كطبقات البصلة المكوّرة . وقَبِلَ ابن رشد رأيَ أرسطو في أن عالَم ما فوق فلك القمر (أي القمرِ والشمسِ وجميعِ الأجرام السماوية الأخرى ـ لأن جميع هذه الأجرام السماوية تدور حول أرضنا في رأيهم) جسم بسيط ، يقصد أن ذلك الجسم مؤلف من عنصر غيرِ العناصر الأربعة (الماء والهواء والتراب والنار) ، ذلك لأن العناصر الأربعة في رأيهم يستحيل بعضها إلى بعض ولذلك تكون خاضعة للكون والفساد ، تتبدل الأجسام التي تتألف منها ثم تخضع تلك الأجسام للنشوء والفناء مرةً بعد مرة . أما الأجرام السماوية فلا تتبدل ولا تتغير ولا تنشأ ولا تنعدم ولا تختلف في طبائعها وأفعالها . وإذا كان ذلك كذلك ـ كما يقول ابن رشد ـ فإن الأجرام السماوية أجسام حيّةٌ عاقلةٌ مُدرِكة : حيةٌ حياةً كاملةً خالدة وعاقلة عقلاً تاماً ومدركة إدراكاً صحيحاً . والجِرم السماوي (أي مجموع هذا العالم الذي نراه فوقنا) تبدّى للفلاسفة القدماء بمثابة حَيَوانٍ يسلُك في حركته سلوكاً واحداً صحيحاً كما يسلك الحيوان السليم المِزاج . (راجع في ذلك كله تهافت التهافت ١٨٤ ، ٢١٦ ، ٢٥١ ، ٢٨٩ ، ٢٩٩ ، ٤٨٠ ، رسائل : ما بعد الطبيعة ١٤١ ، ١٥٧ ، الخ) .

ويكفي أن نستشهد هنا بهذه الجُمَل من أقوال ابن رشد (تهافت ١٩٠ ـ ١٩٢) :

هذه الكواكب « موجوداتٌ مُدرِكة حيّةٌ ذواتُ آختيار وإرادة . . لعظم أجرامها وشرف وُجودها وكَثرة أنوارها . . . فإذا تأمل الإنسان هذه الأجسامَ العظيمة الحية الناطقة (أي العاقلة) المختارة المحيطة بنا (ثمَّ) نظر إلى أصلٍ ثالث وهو أنها مع

عنايتها بما هنا (أي بتأثيرها في الكائنات التي في أرضنا من النبات والحيوان . . .) هي غيرُ محتاجة إليها (أي إلى هذه الكائنات التي على أرضنا) في وجودها ، عُلِمَ أنها مأمورة (من الله تعالى) بهذه الحركات ومُسَخرة (للعناية) بما دونها من الحَيَوان والنبات والجمادات ، وأن الآمر لها غيرُها، وهو غير جسم ضرورة (أي بالضرورة : الضرورة تقضي بألا تكون جسماً) لأنه لو كان جسماً لكان واحداً منها . . . وأنه لولا مكانُ هذا الآمِرِ لَمَا آعْتَنَتْ (تلك الأجرامُ السماوية) بما هاهنا على الدوام والاتصال . . . والآمِرُ هو اللّٰهُ سُبحانَه » .

لا شك في أن هذا النص الواضح الصريح مخالِف للإسلام برُغم الآيات الكريمة التي حاول ابن رشد الاستشهاد بها على ما أراده . وتلك - بلا ريب - من زلّات ابن رشد حمله عليها حبّه البالغ لأرسطو ودفاعه عن عدد من آراء أرسطو التي قال بها أرسطو تأثراً بقومه الوثنيين .

* * *

وإذْ وفّينا خضوع ابن رشد للأثر الوثني الذي كان لأرسطو شيئاً من حقه فإننا ننتقل إلى جانب إيجابي من الآراء العلمية الصحيحة التي تفتحت عنها عبقرية ابن رشد .

أخذ ابن رشد عن الأقدمين عموماً وعن أرسطو أن هذا الوجود الذي نحن جزء منه هو الوجود الممكن بحجمه ، فليس في الإمكان أن يكون هذا الوجود أكبرَ مما هو عليه ولا أصغرَ مما هو عليه ؛ لأنه لو جاز أن يكون هذا الوجود أوسعَ مدىً مما هو لكان أوسعَ مدى بالفعل (راجع تهافت التهافت ٧٩ - ٩١ ، ٢٤١). ولقدِ التفت ابن رشد في أثناء هذا النقاش الطويل الذي ملأ بضعَ عَشْرَةَ صفحة في محاولة إثبات قضية لا يمكن أن يكون عليها برهان ماديّ : هل كان بالإمكان أن يكون هذا الوجود أوسعَ مدى مما هو عليه الآن أو أصغرَ مدى ، وهل بالإمكان أن يكون مَعَه وجود آخر أكبرُ منه أو بقدرِهِ أو أصغرُ منه ؟ إن هذا الافتراض ليس جائزاً عند أرسطو ولا عند ابن رشد ، لأنه لو كان في الوجود عالمان أو ثلاثةُ عوالمَ أو أكثرُ منفصلة أو متصلة لما كانت سوى

عالَمٍ واحد . غيرَ أن لفتة ابن رشد كانت في جانبٍ آخَرَ . إنها كانت ردّاً على عناد المتكلمين (أي على اعتراض لهم منتظر) : ذلك الاعتراض من المتكلمين هو : أليس اللّه قادراً على أن يخلق عالَماً آخَرَ ؟ أما كان بالإمكان أن يكون اللّه تعالى قد خلق هذا الوجود أكبرَ مما هو عليه الآن أو أصغرَ لو شاء ؟ ورَدَّ ابن رشد على ذلك (ص ٨٩ ، السطر الأول وما بعد) بقوله إنّ هذا الاعتراضَ يكون حينئذ عقلياً (مفارقاً : يتعلق بالإمكان النظري ولا يتصل بالواقع الماديّ) الذي هو الوجود الفعلي لهذا العالَم . وأُحِبُّ أن أضربَ مثلاً من عندي : لو تناول رجل بيده حبّة عدس وسأل : ألا يمكن أن تكون « هذه الحبة من العدس أكبرَ مما هي عليه أو أصغر » ؟ لكان الجواب العقلي المجرد : ان هذا ممكن بلا ريب . ولكن « هذه الحبة » التي في يد الرجل هي هي لا يمكن أن تكون أكبرَ ولا أصغر ، إذ لو كان ذلك بالإمكان (فيما يتعلق بهذه الحبة نفسِها) لوجب أن تكون من قبلِ الآنِ كذلك .

ومَعَ أن ابن رشد قد ذكر أن الأجرام السماوية حيّة وذاتُ عقول تدبِّرُ أجناسَ النبات والحَيَوان والجماد مما نجده على أرضنا فإنه كان لا يعتقد صواب التنجيم ، بمعنى أن الإنسان يعرف من مواقع الكواكب وحركاتها مستقبلَ الإنسان على الأرض (راجع سارطون ٣ : ١٤٩٠ ، السطر ٧ وما بعد من أسفل) . ولكن هذا لا يمنع أثر الشمس والقمر (وسائرِ الأجرام السماوية في رأي ابن رشد ، في المد والجزر مثلاً) .

وابن رشد يقسم علم الهيئة أو علم الفلك قسمين : صناعةَ النجوم التعاليمية (أي الحسبان الفلكي أو علم الفلك النظري) ثم صناعة النجوم التجريبية (المستمدة من الرصد ، أي علم الفلك العملي) وهذا مدخل العلم الفلكي (راجع علم الفلك للمستشرق كارلو نلينو ٢٢) .

وابن رشد ينتقد نظام بَطْلَيْموس انتقاداً شديداً . ولكنّ الكلام في ذلك يحتاج إلى شيء من التفصيل .

كان أرسطو (ت ٣٢٢ قبل الميلاد) يرى أن الأفلاك في نظامنا الشمسي

متمركزة أي ذاتَ مركز واحد (أي أنها دوائر بعضها أكبرُ من بعض ولكنها كلها تحيط بمركز واحد) . ولكننا لا نستطيع أن نفهم الخطأ في نظام بطليموس إلا إذا نحن أوردنا الملاحِظات التالية على نظام أرسطو :

ـ أصاب أرسطو في جعل الأفلاك متمركزة .

ـ لم يصب أرسطو في جعل الأفلاك دوائر (إن الأفلاك إهليليجية ، أي بيضوية الشكل) .

ـ أخطأ أرسطو لما جعل الأرض مركز النظام الشمسي ثم قبل أن تكون الشمس في الفلك الرابع تدور حول الأرض . ولم يكن أرسطو في ذلك معذوراً ، لقد عرف أرسطو أن الفيثاغوريين كانوا يقولون بأن الأرض تدور حول « النار الوسطى » (لا حول الشمس ، لأن الشمس كانت في رأيهم تدور أيضاً حول تلك النار الوسطى) وأن الأرض كانت تدور على مِحْورها (وذكر ذلك أفلاطون أستاذ أرسطو) . وكان أرسطو يُصِرّ على أن الأرض ثابتة لا يجوز لها أن تتحرك[1] .

وتبع ابن رشد آراء أرسطو ، إعجاباً بأرسطو من جانب ثم آنتصاراً لرأيه هو في تخريج مظاهر الوجود كلها تخريجاً عقلياً ونظرياً ، من جانبٍ آخَرَ .

ومن المظاهر التي لَفَتَتْ نظر الفلاسفة القدماء آختلافُ حركات النجوم : رُؤيةُ الزُّهرة مثلاً مرة في الغرب متأخرةً عن الشمس ومرة في الشرق متقدمة على الشمس ، كما أن القمر يسلك هذا المسلك بالاضافة إلى الشمس وبالإضافة إلى الزَّهَرة أيضاً .

وجهد كثيرون في تفسير هذه الظاهرة التي سُمِّيَتْ «تحيُّراً» وسميت الكواكب التي تفعل ذلك (كعُطارِدَ والزُّهَرة مثلاً) : الكواكبَ المتحيرة . فآقترح أفلاطون مثلاً أن يكون في تلك النجوم قوتان تحركها : قوة موافقة لحركة الشمس (من الشرق إلى الغرب) وقوة

---

(١) لم يكن أرسطو وابن رشد معذورين في جعل الأرض ثابتة لا تتحرك . وما دام ابن رشد يقول : إن الشمس أكبر من الأرض (وهذا صحيح) مائة وخمسين أو مائة وستين أو مائة وسبعين مرة ، فإنه كان يجب أن يعرف من علم الحيل (الميكانيك) في الفيزياء أن الجسم الأصغر لا يمكن أن يكون مركزاً يدور حوله الجسم الأكبر .

« مضادّة » لحركة الشمس (من الغرب إلى الشرق)[1] . ومنهم مَنِ آقترح أن يكون لعدد من الكواكب حركة لولبية (كالصعود والنزول على سلم ، مثل تلك التي تكون في المآذن عادة) ثم آقترح بَطْلَيْموس[2] القَلوذيّ تعدُّدَ الأفلاك[3] (المدارات حول الأرض) لهذه الكواكب التي سميت متحيرة . لقد جعل بطليموس لهذه الكواكب أفلاكاً متعددة متداخلة (ذات مراكز مختلفة في سطح واحد) فكان بعضُها خارجاً عن بعض (بعض الأفلاك متطرف عن الأرض ذات اليمين وبعضها متطرف ذات الشمال) .

ولم يرضَ علماء الفلك العرب هذه الأوجهَ من التفسير لاختلاف حركات النجوم في رأي العين . حاول جابر بن أفلحَ الأندلسى (ت ٥٤٠هـ/ ١١٤٥م) إصلاح نظام بَطْلَيْموس .ثم آقترح ابنِ طُفَيل الأندلسي (ت ٥٨١هـ /١١٨٥م)على تلميذه نور الدين البِطْروجيّ أن يحاولَ ذلك (ولا نعلم إذا كان ابن طُفيل قدِ آقترح مثلِ ذلك على تلميذه الآخرِ ابن رُشد) . ومَعَ ذلك فنحن لا نعلم مدى تَبْيِنك المحاولتَيْنِ (محاولةِ جابر بن أفلحَ ثم محاولة البِطروجي بإشارة من ابن طُفيل) . غيرَ أن ابن رشد لم يرض نظام بطليموس ، فيما يبدو ، ولم يكنِ آنتقاده هذا واضحاً . قال ابن رشد (رسائل : السماء والعالم ٥ ـ ٦) :

« . . . ليس للجسم المتحرك بها (بالحركة المستديرة ، وهي الحركة الطبيعية) مبدأ مضادّ للمحرك (في الاتجاه الذي يقتضيه المحركُ الطبيعي المادي) كالحال في الحَيَوان (الذي يتحرك بإرادة منه) . وإذا كان هذا هكذا ، فظاهرٌ أنه يلزم أن يكون للحركة المستديرة ـ بما هي مستديرة ـ مراكزُ وأقطابٌ . وما هو بهذه الصفة فهو كُرة

---

(١) في رأي العين .

(٢) بطليموس القلوذي (كلوديوس بطليموس) ولد في صعيد مصر ونشأ في الاسكندرية (وليس له صلة قرابة بالبطالسة ملوك مصر اليونانيين) ، من علماء الرياضيات والفلك والجغرافية والطبيعيات ، له كتاب ضخم اسمه باليونانية «التصنيف العظيم في الحساب » ويعرف بعنوان « المجسطي » . والمجسطي كتاب في الفلك وفي الحسبان الفلكي . وكانت وفاة بطليموس سنة ١٧٠م .

(٣) وتداخل بعضها في بعض .

ضَرورةً . فأما الأُكَرُ المحروقة (؟) الأقطاب التي يصفها بَـطْليموس في كتـابه « في الاقتصاص » فشيء لا يَصِحّ على هـذه المتحركـات دوراً حركـة طبيعية . وأيضـاً لو كانت الكواكبُ تتحرك بذاتها ـ كما يظنّ قوم ـ لم تكن حركتها طبيعية أصلاً . . . » .

ومثل ذلك ، أو قريب منه ، قـول ابن رشد أيضـاً (رسائـل : السماء والعـالم ٤٧) في الحركات المختلفة للكواكب (الحركة المستقيمة والحركات المتحيرة) :

« ولم يكن ظَهَرَ مثلُ هذه الاستقامة والرجوع (الحركات المستديرة المستقيمة على وتيرة واحدة إلى جانب الحركات المتحيرة) للمتقدمين من اليونانيين (الفلاسفة قبل أرسطو) إلا في الكـواكب المتحيرة . وكـذلك لم يكن ظهـر للبابليين كثيـر من الحركات التي أثبتها بطليموس مثل حركات أقطار (أقطاب ؟) أفـلاك التداويـر الى الشَّمال والجَنوب ، وكحركة الفلكين الخارِجَيِ المركزِ اللذين لعُطارِدَ والزُّهَرة مرة إلى الجنوب ومرة إلى الشمال » .

ولابن رشد رد على بطليموس في سبب الحركة التي للكواكب والتي كانت تَتِمّ في رأي القدماء بوساطة فلكٍ محيطٍ يُحرِّكها كُلَّها بقوة مستمدة من الأول (اللّه) لأن ذلك الفلك المحيط قريب من الأول ، قال (رسائل : ما بعد الطبيعة ١٣٥) :

« وأما وجود فلكٍ تاسع ففيه شكٌّ ، فإن بطليموس ظنّ أنّ هاهنا حركـة بطيئـة لفلك البروج ، غير الحركة اليومية ، يَتِمّ دَوْرُها في آلاف السنين . وآخَرون رأوْا أنها حركةُ إقبالٍ وإدبار ، وهو الرجل المعروف بالزرقال[1] من أهل بلادنا هذه وهي جزيرة الأندلس ومن تبعه منهم ، ووضعوا لذلك هيئة تلزم عنها هذه الحركة . والذي دعاهم إلى إثبات هذه الحركة أنهم رصدوا عَوْداتِ الشمس إلى نقط معلومة من فلك البروج فوجدوها (أي عوداتِ الشمس) تختلف وآخَـرون رأوْا أنْ هذا الاختـلاف قد يكـون

---

(١) من أكابر الرياضيين والفلكيين في الأندلس أبو إسحاق إبراهيم النقّاش المعروف بالزرقالي أو بولد الزرقيال (ت٤٩٣ هـ = ١٠٩٩ م) ، كان بارعاً جداً في الرصد وفي استخدام الاسطرلاب ، وهو أول من جاء بدليل على أن حركة (مَيْل) أوج الشمس (أبعـد نقطة لهـا عن الأرض) بالنسبـة الى النجوم (الثوابت) تبلغ بالثواني ١٢,٠٤ (بينما الرقم الحقيقي ١١,٨) .

لمزيد حركة أو حركات في فلك الشمس . وآخَرون رأَوْا أن ذلك لخلل في الآلات أو لتقصير في الآلات أنفسها عن دَرْك ذلك على كُنهه فيها » .

والذي دعا فلاسفة اليونان المتقدمين والمتأخرين ثم علماءَ العرب حتى أيام ابن رشد إلى هذا التعقيد أنهم فرضوا أن الأرض ساكنة وأن الكواكب والنجوم (والشمس فيها) تدور حول الأرض ـ وهذا بلا ريب هو الذي أدّى بهم إلى الخطأ . ولو أنهم أدركوا ما أدركه زكريا بن محمد القزويني (ت ٦٨٢ هـ / ١٢٨٣ م) حين قال (عجائب المخلوقات ١ : ٢٤٨) : « والأرض متحركة دائماً على الآستدارة . والذي نراه من دوران الفلك (الشمس والكواكب والنجوم) إنما هو من دوران الأرض (على نفسها) لا من دَوْرِ (لا من دَوْران) الكواكب ، لَما آحتاجوا إلى كل ذلك التعقيد وإلى الوقوع في الأخطاء الكثيرة .

وذكر كارمودي (ص ٥٦٢) أن ابن رشد ينكر إمكان الحركات المتضادة للكواكب لأنها ليست جزءاً من النظر (التفكير) العقلي . ولكنّ ابن رشد نفسَه يجعل هذه الحركات المتضادّة التي للكواكب دليلاً على أن تلك الكواكب حية مدركة ذات اختيار وإرادة (تهافت التهافت ١٨٩ ، السطر ١٠ ـ ١٣) .

وكان ابن طفيل قد جعل العالم بجملته كُرَوِيّاً ومحدوداً متناهياً (حي بن يقظان ١٢٧ وما بعد) فأخذ ابن رشد عنه ذلك وقال (تهافت التهافت ٤٥ ـ ٤٧) :

« . . . وأن العالم إنما يتناهى من جهة الجسم الكُرِيّ ، وذلك أن الجسم الكري متناهٍ بذاته وطبعه ، إذ كان يحيط به سطح واحد مستدير » وجسم العالم « لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان ، ولذلك كان متناهياً بذاته ، وأنه لمكان هذا لم يصحَّ أن يكون الجِرم المحيط بالعالم إلا كُرِيّاً » .

ويبدو أن ابن رشد قدِ آستفاد من محاولة البطروجي أيضاً ، ولكنه لم يذكر البِطروجيَّ ولا ذكر ابن طُفيل (راجع أيضاً كارمودي ٥٥٩ ، ٥٨٥) .

وابن رشد من الذين يَرَوْنَ أن للأجرامِ السماوية أقداراً (أحجاماً) مختلفة . قال (فصل المقال ٥) :

« لو . . . رام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك ـ ولو كان أذكى الناس ، إلا بوحي أو شيء يشبه الوحي ـ بل لو قيل له إن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضِعْفاً أو ستّين ، لعدّ هذا القول جنوناً من قائله . وهذا شيء قد قام عليه البرهان في علم الهيئة قياماً لا يشكُّ فيه مَنْ هو مِنْ أصحاب ذلك العلم » .

ويأتي هذا المعنى مكروراً في تهافت التهافت (ص ٢٠٧) ليوازن ابن رشد بينه وبين العلوم الالهية ، كعلم الفِقه والأصول ـ وبالجملة العلوم الدينية ـ فإن الفقه أيضاً محتاج إلى علم البرهان من المنطق وغيره . يقول ابن رشد في حجم الشمس :

« لو قيل للجمهور ـ ولمن هو أرفعُ رُتبةً في الكلام[١] منهم ـ إن الشمس التي تظهر للعين في قدر قدم (في قُطرها) هي نحوٌ من مائة وسبعين ضِعفاً من الأرض لقالوا هذا من المستحيل ، ولكان من يتخيل ذلك عندهم كالنائم ، ولَعَسُرَ علينا إقناعُهم في هذا المعنى بمقدمات يقع لهم التصديق بها من قربٍ في زمانٍ يسير ، بل لا سبيلَ (إلى) أن يتحصل مثل هذا العلم إلا بطريق البرهان لمن سلك طريق البرهان » .

وعِظَمُ جِرمِ الشمس بالإضافة الى كثافة مادتها وتلزّزها (تلاصق أجزائها) هو ـ عند ابن رشد وآستناداً إلى قول أرسطو ـ سبب شدة حرارتها (رسائل : السماء والعالم ٤٩) . ويرى كارمودي (ص ٥٧٤) أن كلمة شرف في وصف الشمس تدل على حجم الشمس وقِلّة حركاتها[٢] ، لأن حجمها الكبير يقاوم التأثيرات الخارجية عليها .

ويَعرِض ابن رشد لِذُبول الشمس (أي لنقص حجمها وحرارتها بما يتحلل من جِرمها بالإشعاع) . وينكر ابن رشد ذلك فيقول (تهافت التهافت ١٢٩) :

---

(١) الكلام (علم الكلام) غايته الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية .

(٢) الشرف في الفلك يعزى في الأكثر الى الارتفاع (عن الأرض في فلك البروج) أيضاً .

« ولو كانت الشمس تذبُلُ ـ وكان ما يتحلّل(١) منها في مدة الإرصاد (أي في المدة القصيرة التي اشتغل العلماء فيها برصد الشمس) غيرَ محسوس ، لِعِظَمِ جِرمها ـ لكان ما يحدث من ذبولها فيما ههنا من الأجرام له قدر محسوس . وذلك أن ذبول كل ذابل إنما يكون بفساد أجزاء منه تتحلّل . ولا بُدّ في تلك الأجسام المتحللة من الذابل أن تبقى بأسرها في العالَم أو تتحلّل إلى أجزاءٍ أُخَرَ . وأيُّ ذلك كان يوجب في العالم تغيُّراً بيّناً إمّا في عدد أجزائه وإمّا في كيفيتها . ولو تغيرت كمياتُ الأجرام لتغيرتْ أفعالُها وآنفعالاتها . ولو تغيرتْ أفعالها وآنفعالاتها ـ وبخاصةٍ الكواكبُ ـ لتغيرَ ما ههنا من العالَم . فتوهم أن آلاضمحلال (اقْرأْ : فَتَوَهُمُ آلاضْمِحْلالِ) على الأجرامِ السماوية مُخِلٌّ بالنظام الإلّهي الذي ههنا عند الفلاسفة . و (معَ ذلك فإن) هذا القول لا يبلغ إلى مرتبة البرهان » .

لا شك في صِحة ما يقوله ابن رشد هنا . إن حجم الشمس يجب أن ينقص لما يتحلل من أجزائها عند صدور النور (والحرارة) منها . ثم لا شك في أن ابن رشد قد أصاب لما قال أن هذا التقلص في الحجم لا يجوز أن يحدث ، ولكن تعليله لِما أراد لم يكن تعليلاً مادياً ، بل هو تعليلٌ « عقلي » من جانب وفقهي من جانبٍ آخَرَ . وقد وقف العلماء المعاصرون لنا أمام هذه المشكلة ، ويرجى أن يكون تعليلهم أصحَّ حين قالوا : إن المادة (من الشمس) تتحول إلى طاقة ثم تعود تلك الطاقة فتتحول (في

(١) أول من أشار الى خسران الشمس شيئاً من مادتها بالتحلل الإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ = ١١١١ م) . قال الغزالي (تهافت الفلاسفة ـ بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ـ ص ٨٣) : « . . . فمن أين عرف (جالينوس) أنه لا يعتريها الذبول ؟ وأما التفاته الى الأرصاد (اعتماده الأرصاد : مراقبة الشمس) فمحال لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب . والشمس التي يقال إنها كالأرض مائة وسبعين (كذا) مرة أو ما يقرب منه ، لو نقص منها مقدار جبال مثلاً لكان لا يبين للحس. فلعلها في الذبول والى الآن قد نقص مقدار جبال وأكثر ، والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك . . . » (ولقد أصاب الغزالي في هذا القول) . ويقدر العلماء المعاصرون لنا أن الأرصاد الفلكية قد دلت على أن الشمس قد خسرت من مادتها ـ في مدى خمسين عاماً ـ مقداراً ضئيلاً ، ذلك لأن الشمس تشع في كل دقيقة خمسة وعشرين سعراً (بالضم : كالوري) ، وهو يساوي نحو اثنين من البليون (غير أن هذا كله لا يمنع من أن الشمس تستعيد ما تخسره من طرق مختلفة) .

الفضاء الأرحب) إلى مادة من جديد(ينشأ منها أجرام جديدة) فتظل النسبة في بناء هذا العالم الفسيح واحدة ، أو كذلك قالوا أو مثل ذلك .

ويقـول ابن رشد (تهـافت التهـافت ١٨٨) إن حـدوث الفصـول الأربعـة في الأرض راجع الى بُعد الشمس وقُربها من الأرض عند مسيرها في فلكها المائل (وكان الأمثل أن يقول إن ذلك راجع إلى ميل الأرض على مِحورها : فإذا آبتعد نِصفُها الذي هـو شَمالَ خطّ الاستـواء عن مواجهـة الشمس آقترب نِصفُهـا الذي هـو جَنوبَ خطّ آلاستـواء فوَاجَهَ الشمسَ . فيكونُ حِينئِذٍ في النِّصف الشَّماليّ من الأرض شتاءٌ ، وفي النِّصفـ الجَنوبيّ صيفٌ . قال ابن رشد :

« فإنه لولا قرب الشمس وبعدها في فلكها المائل لم يكن ههنا فصول أربعة . ولو لم يكن ههنا فصول أربعة لما كان نبات ولا حَيَوان . . مثال ذلك إذا بعدت الشمس إلى جهة الجَنوب (تخيَّلْ ميل القـطب الشَّمالي من الأرض بعيـداً عن الشمس) برد الهواء من جهة الشمال فكَثُرت الأمطار . . وفي الصيف بالعكس » (راجع رسائل : الآثار العلوية ٤٦ ؛ ما بعد الطبيعة ١٦٨) .

والمألوف عندنا أن يكون للجِرم السماوي قطبان أحدهما يقال له شَماليٌّ ويكون في أعلى الجِرم (بالإضافة إلى تخيلنا لاستـواء هذا الجسم في فلكه) والآخَرُ يقال له جنوبي . غير أن ابن رشد يرى (من الناحية النظرية) أن كـل نقطتين متقـابلتين في الكرة (عند طَرَفي القطر المفروض ـ وللكرة أقطار غير متناهية) تصلُحان لأن تكونـا قطبين شَمالياً وجَنوبياً . ولكن المعقول (عند ابن رشد) أن يكـون القطبـان في كل جِرم سماوي في موضعهما المخصوص بهما في ذلك الجِرم . قال ابن رشد (تهافت التهافت ٤٨) :

« فالأجسام السماوية فيها مواضعُ هي أقطاب بالطبع لا يَصِحّ أن تكون الأقطاب منها في غير ذلك الموضع . . . وقد ظُنَّ . . . في بـادىء الرأي أنـه يمكن أن يكون القطبان في فلك أيِّ نقطتين (متقابلتين) اتفقتا » .

ويتكلم ابن رشـد على آختلاف مـوقع النجـوم بآختـلاف موقـع الإنسان على

الأرض ، فإن النسر الطائر[1] مثلاً يرى من الأندلس في موقع من السماء غير الموقع الذي يراه فيه إنسانٌ آخَرُ في غير الأندلس - في بلد على غير خط العرض الذي تقع عليه الأندلس - (رسائل : الآثار العلوية ١٧) . والصحيح أن النجم يكون دائماً في موضعه ولكنّ آختلاف المنظر[2] يتبدل بآختلاف موقف الناظر على سطح الأرض . والمقصود من التعبيرين واحد ، ذلك لأن القدماء كانوا يعتقدون أن الأجرام السماوية هي التي تدور حول الأرض ، فوضعوا تعبيرهم في قالب مخالف للقالب الذي نضع نحن اليوم تعبيرنا فيه عن هذا الأمر فيه .

وكلام ابن رشد في الكواكب المُنقضّة (الشهب) وذواتِ الأذناب والمجرّة يختلط فيه الصواب القليل بالخطأ الكثير . وهو في هذه يعتمد أقوالاً سابقة ولا يتبناها كما يفعل في عدد من الأمور .

يروي[3] ابن رشد (رسائل : الآثار العلوية ١٢) أن ذوات الأذناب شُهْبٌ ثابتة ، وأن الشهب كواكب (صغيرة) منقضة . وتحدث ذوات الأذناب « إذا كان البخار الممتدّ (تحتها) له ثبات » وليست ذواتُ الأذناب رُؤ يةً (من خِداع البصر) تَعرِض من ضياء الكواكب (كالهالة التي ترى حول الشمس مثلاً - أو بالأصح حول العين - راجع فوق ، عند الكلام على الهالة في قسم البصريات) . وكل ما يرويه ابن رشد عن ذوات الأذناب وعن الشهب يسنده إلى القدماء وإلى أرسطو خاصة (ص ١٢ - ١٣) .

أما المجرّة فيحاول ابن رشد أن يقول فيها قولاً أكثرَ وضوحاً : فهي ليست دخاناً مُلْتَهِباً كما قيل ، ولكنها تتألف من نجوم كثيرة متقاربة . ويؤكد ابن رشد أن المجرّة مؤلفة من كواكب (الآثار العلوية ١٨) .

---

(١) النسر الطائر ، ويقال له أيضاً العقاب (بالضم) وفي الإفرنجية : الطير ، اكليلاً ، صورة من صور السماء .

(٢) اختلاف المنظر هو (من الناحية العملية) تبدل موقع النجم بالإضافة الى انتقال الواقف على الأرض من مكان إلى آخر (اختلاف زاوية النظر بسبب دوران الأرض على محورها ودورانها حول الشمس) .

(٣) إن ابن رشد يستند في ذلك إلى أقوال الذين سبقوا .

وشكل الأرض عند ابن رشد أيضاً كُرَوِيّ ، وهو يُورِدُ على كُرَوِيّةِ الأرض دليلاً بارعاً ، قال (رسائل : السماء والعالم ٦٢ - ٦٣) إن البدر يُخْسَفُ بظلِّ الأرض فيُرى خسوفه (الجزئي) هِلالياً . وهنالك عنده سبب آخر (ص ٦٣) هو أنه إذا سار الإنسان في الأرض أدنى (أقل) مسير ظهرت له في السماء كواكبُ لم تكن ظاهرةً له من قبلُ .

وينسب إلى ابن رشد ملاحظتان في الفلك على غاية من البراعة : أولاهما رؤية الكُلَف على وجه الشمس والثانية منهما مشاهدة عبور الكواكب عُطارِدَ على قرص الشمس بالبرهان الحسابي .

أ) نقل العالم الرياضي الفلكي منصور جرداق[1] عن « صناجة الطرب »[2] و « حضارة العرب »[3] هذه الجملة : « وهو (ابن رشد) أول من رأى كُلَفَ الشمس وكتب عنها » . والجملة في « صناجة الطرب » (ص ٤١٣) : « وابن رشد . . رأى كُلَفَ الشمس وكتب عنها قبل أن عرفها أهل أوروبا » . ولم أعثر على كتاب « حضارة العرب » .

وكُلَف[4] الشمس بقع غير منظمة[5] تظهر مظلمة على وجه الشمس وهي - فيما

(١) مآثر العرب ٢٢ .

(٢) نوفل بن نعمة الله نوفل (١٨١٢ - ١٨٨٧م) من أهل طرابلس الشام أديب مثقف يحسن العربية والتركية والفرنسية ويهتم بالجانب الحضاري والثقافي من تاريخ الأمم . له عدد من الكتب « صناجة الطرب في تقدمات العرب» .

(٣) « حضارة العرب » كتاب من تأليف أسعد مفلح داغر (١٨٨٦ - ١٩٥٨ م) كان من دعاة القومية العربية والعاملين على تحقيق الوحدة العربية والناشطين في المطالبة باستقلال العرب ، اشتغل بالصحافة مدة طويلة . له من الكتب « ثورة العرب » (١٩١٦ م) - « حضارة العرب » (١٩١٨ م) - مذكرات على هامش القضية العربية (١٩٥٨ م) . ومع أن كتاب « حضارة العرب » قد أعيد طبعه (١٩١٩ م) فأنا لم أستطع أن أقع على نسخة منه .

(٤) الكلف (بضم ففتح) جمع كلفة (بالضم) : بقعة ترى مظلمة على وجه الشمس لأنها فجوة أو رقعة أكثر برودة مما حولها .

(٥) غير منتظمة : متعرجة المحيط ، ليست دائرة مثلاً ولا هي مستقيمة الأضلاع .

يبدو ـ فجوات واسعة في جِرم الشمس لا يَصدُر منها نور . من أجل ذلك تبدو قائمة . وإذا كان ابن رشد فعلاً أول من رأى الكُلَفَ وعرفها فتكون براعته في الفلك العملي (الرصد) عظيمة جداً وخصوصاً لأن الأدوات التي تُعْرف تلك الكلف بها لم تكن في أيام ابن رشد وافية ولا كافية .

ب) ويُنسبَ إلى ابن رشد أنه شاهد مرور الكواكب عُطاردَ على قرص الشمس بعد حُسبان حركة عطارد . وهذا يقتضي براعة أعظم من البراعة في رؤ ية الكلف . يقول منصور جرداق : (مآثر العرب ٢٢) : « وعرف (ابن رشد) بواسطة الحساب الفلكي وقت عبور عطارد على قرص الشمس فرصده وشاهده بقعة سوداء على قرصها في الوقت المعين . وهذا الأمر لا يتصدى له في وقتنا سوى الراسخين في الرياضيات الفلكية » . ويذكر جرداق أنه أخذ ذلك من كتاب « خلاصة تاريخ العرب » ، من الصفحة ٢١٥ . وبالرجوع إلى هذا الكتاب ، وهو في الحقيقة تهذيب (مختصر) لكتاب العالم الفرنسي سيديو نقله إلى العربية محمد بن أحمد عبد الرزاق[١] أحد المترجمين في ديوان الترجمة في القاهرة ومعلم اللغة الفرنسية بالمدارس الملكية المصرية ، وكان قد أمره بذلك علي باشا مبارك[٢] . ولكن يبدو أن الترجمة لم تكن دقيقة فعمد علي مبارك نفسه إلى نقل الكتاب من جديد أو إلى تنقيحه تنقيحاً كبيراً ، فقد قال علي باشا مبارك : « فوجدت به (في الكتاب المنقول) أبواباً لم تترجم وأخرى لم تستوف حقها في الترجمة . فترجمنا ذلك وصححنا الكتاب وقابلناه على الأصل كلمة كلمة . ثم كلفنا به العالم النحرير الشيخ عبد الرحمن ابن الشيخ السيد

---

(١) محمد أحمد عبد الرزاق موظف في قلم الترجمة في وزارة المعارف المصرية ومعلم للغة الفرنسية ، كانت وفاته سنة ١٢٩٠ (١٨٧٣ م) .

(٢) علي مبارك عالم مصري ولد سنة ١٢٣٩ (١٨٢٤ م) وذهب في بعثة إلى باريس فتعلم العلوم الرياضية والطبيعية والعلوم الحربية وتولى عدداً من الوزارات وله آثار عمرانية وثقافية منها دار الكتب المصرية . وله مؤلفات منها « الخطط (بكسر الخاء) التوفيقية » وغيرها . وقد أشرف على نقل كتاب « خلاصة تاريخ العرب » للعالم الفرنسي سيديو (انظر هامش الصفحة التالية) وقد كانت وفاته سنة ١٣١١ (١٨٩٣ م) .

الشرقاوي الشرشيمي وأمرناه أن ينشئه إنشاء عربياً فصيحاً . فأخذ يُنشىء ويقرأ علينا ما كتبه بخطه . ثم صححنا أسماء البقاع والرجال وقابلناه على أصلها الفرنجي وسميناه « خلاصة تاريخ العرب » (ص ٥ - ٦) . والجملة موضع الاستشهاد هي ، في كتاب « خلاصة تاريخ العرب » (ص ٢١٥) ، التي تلي :

« وعُزي إليه (إلى ابن رشد) شرحٌ على المجسطي ظن إبصاره بقعة سوداء في قرص الشمس يوم عرف من الحساب الفلكي زمن مرور كوكب عطارد » .

ثم بالرجوع إلى كتاب سيديو[1] (٢ : ٢٩) قرأنا :

« وكان (ابن رشد) يحب أن يرصد (الكواكب) وكان قد اعتقد أنه بَصُرَ بنقطة سوداء على (قرص) الشمس في يوم دلّه (فيه) الحسبان على (أن ذلك كان) عبوراً لـ (كوكب) عطارد » .

ولم يذكر سيديو من أين أخذ ذلك . وقد لفت نظري أن ما قاله منصور جرداق كان أقرب إلى الأصل الفرنسي من قول الترجمة المباشرة عن اللغة الفرنسية ، مع اعتقادي بأن منصور جرداق لم يعرف في الأغلب كتاب سيديو في أصله الفرنسي .

ولا أعلم إذا كان منصور جرداق قد اطلع على كتاب سيديو في أصله الفرنسي ، مع أنه قد عدَّ في كتابه « المعجم الفلكي » بضعة كتب باللغة الفرنسية منها كتاب لسيديو نفسه . وفيما يلي كلمة في عبور عطارد على وجه الشمس ندرك منها حقيقة المهمة التي نصب ابن رشد لها نفسه .

عطارد أصغر الكواكب في نظامنا الشمسي - وحجمه أكبر قليلاً من حجم القمر الذي يدور حول الأرض ثم هو أقرب هذه الكواكب إلى الشمس . وعطارد يدور على محوره في نحو ستين يوماً من أيام الأرض ويدور حول الشمس في نحو ثمانية وثمانين

---

(1) Louis Pierre Sédillot, Histoire générale des Arabes, Paris 1877 .

وسيديو مستشرق فرنسي (١٨٠٨ - ١٨٧٥ م) كان أبوه أيضاً مستشرقاً يعنى بالفلك . واتجاهه في دراسة التاريخ العربي اتجاه سليم .

يوماً . والمفروض أنه في كل دورة من دوراته حول الشمس يعترض مـرة واحدة بين الأرض والشمس ، ولكن هـذا الاعتراض بين الأرض والشمس مكـانياً لا ينشـأ منـه « اقتران » (أي اجتماع الأرض وعطارد والشمس في خط نظر واحد) إلا قليلاً . إن عطارد يمر أحياناً فوق قرص الشمس (بـالاضافـة الى الناظـر إليه من أرضنـا) ويمر أحياناً تحت قرص الشمس .

وفي بعض الأحيان يرى عطارد مارّاً على قـرص الشمس ، فهذا المـرور على قرص الشمس يسمى عبوراً . إلا أن هذا العبور قد يكون جزئياً فَيَمَسُّ عُطاردُ قرص الشمس مسّاً في أعلاه أو في أدناه ويدوم بضع ثوان ويكون هذا العبور أحياناً على قطر الشمس مثلاً ويدوم بضع ساعات .

وفي رصد عطارد وهو مارٌّ على قرص الشمس عدد من المصاعب :

١ ـ إن العبور الطويل لعطارد على قرص الشمس نادر فيجب أن يتسقط الراصد هذا العبور طويلاً .

٢ ـ إن هذا العبور يكون في النهار فيمـر الكوكب الصغيـر الضئيل النـور على قرص الشمس الكبير المضيء ويرى جسماً صغيراً ضئيلاً يتحرك على وجهها .

٣ ـ يدخل في معادلة العبور هذه حـركة عـطارد حول الشمس وحـركة الأرض على محورها وحول الشمس أيضاً .

٤ ـ إن معظم الأوقات التي يحدث فيها هذا العبور يكـون بعد الضحى (بعـد ارتفاع الشمس عن الأفق الشرقي لـلأرض في رأي العين) حين يكون نـور الشمس على أشده .

٥ ـ وأكثر ما يحدث هذا العبور في أيار (مايو) أو تشرين الثاني (نـوفمبر) ، وربما كان الجو غائماً فتتعذر الرؤ ية .

ولقد كان من الأيسر على ابن رشد (من الناحية العملية) أن يرصد عبور عطارد في الـوقت الذي يكـون عبور عـطارد فيه في الصبـاح الباكـر (بعد قليـل من شروق الشمس) :

أ) يرصُد ابن رشد عطارد قبل طلوع الشمس ويعين موقعه في السماء بالاضافة إلى أفق الأرض وإلى نقطة شروق الشمس على الأفق .

ب) يحسُب ابن رشد سرعة عطارد في فلكه وسرعة الأرض حول نفسها (على محورها) ، مَعَ حُسبان سُرعة الشمس (لأن ابن رشد كان يعتقد أن الأرض ثابتة وأن الشمس هي التي تدور حول الأرض ـ ولكن هذا لا يبدل شيئاً ، لأن حسبان حركة الشمس حول الأرض في رأي العين هو حسبان حركة الأرض حول نفسها) .

جـ) وحينما يَصِحّ حسبان ابن رشد يبصر نقطة صغيرة تدخل قرص الشمس من الشرق (عن يسار ابن رشد) ثم تتقدم ببطء نحو الغرب .

د) وإذا كان حسبان ابن رشد دقيقاً فإنه يرى هذه النقطة السوداء تغادر قرص الشمس من جانبها الغربي (على يمين ابن رشد) .

هـ) ويكون من حظ ابن رشد أن يحدث عبور عطارد بعيداً عن كلف الشمس أو حينما لا تكون تلك الكلف مواجهة للأرض . وربما كان من غير العسير على ابن رشد أن يميز عطارد من كلف الشمس ، فعطارد جِرم صغير منتظم (دائرة تامة) وكلف الشمس كبيرة في الأغلب وغير منتظمة .

و) ولا أعتقد أن ابن رشد كان باستطاعته (في التفريق بين الكلف الصغيرة على وجه الشمس وعطارد) أن يدخل في حسبانه دوران الشمس على محورها (في كل خمسة وعشرين يوماً مرة واحدة) لِيَعرِفَ الفرق بين سرعة عطارد على وجه الشمس وسرعة الكلف على وجه الشمس أيضاً .

ز) وبما أن عطارد يكون أثبت في رأي العين من الشمس (بالإضافة الى الواقف على سطح الأرض) ، فلقد كان من المعقول أن يرى ابن رشد عطارد يقطع قرص الشمس من الشرق الشمالي إلى الغرب الجنوبي (لأن الشمس في طلوعها ترتفع ـ في رأي العين ـ من الجنوب إلى الشمال : من أدنى إلى أعلى) .

* * *

هـذه كلمـة في ابن رشـد الفقيـه الفيلسـوف ، ولكنهـا في العلم الـطبيعي والرياضي : في علم المناظر (البصريات) والهيئة (الفلك) . وقد بدا أن ابن رشد كان عالماً طبيعياً كما كان فلكياً أيضاً ، مع أن معظم الـدارسين - وأكاد أقـول جميع الدارسين ، منا على الأقل - قد وجهوا اهتمامهم كله إلى ابن رشد الفيلسوف النظري وأهملوا آراء ابن رشد الرياضية والطبيعية. فحبذا أن يقوم منا نفر ينصفون جميع علمائنا بالالتفات إلى آرائهم العلمية البحت (حينما يكون مثل هذا الالتفات ممكناً) .

بقيت كلمه اعتذار[1] :

لا يبعد أن يرى الزملاء الكرام - من علماء الرياضيات والطبيعيات - أخطاء قليلة أو كثيرة في هذا المقال ، فأرجو أن يُحمل الذنب عليهم هم لا عليّ أنا . لقد كان من الأوجب أن يقوموا هم بمثل هذه الدراسات العلمية (وإن كنت أنا لا أسمي مقالي هذا دراسة علمية ، بل أسميه عرضاً يسيراً لفكرة علمية معينة) . فحبـذا أن يكون لهـذا المقال - برُغم ما يمكن أن يكون فيه من الأخطاء - صواب واحد : حثُّ البارعين منا في علوم التعاليم (العلوم الدقيقة من الرياضيات والطبيعيات) على الاهتمام بالآثار العلمية عند علمائنا وعند فلاسفتنا على السواء . والله من وراء القصد .

بيروت : عاشر ربيع الأول ١٣٩٨ .

١٩٧٨/٢/١٨

(١) كان للجنة المجلة بعض الملاحظات التي تتناول بعض الحقائق العلمية الخاطئة في المقال ، ولكنها طوتها أمام كلمة الاعتذار هذه مقدرة جهود الزميل الدكتور عمر فروخ وغيرته على التراث العربي العلمي والانساني وحرصه على إحيائه وجلائه [مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق] .

موقف ابن خلدون
من الدين ومن القضايا الدينية(*)

مقـدمة ابن خَلْدونٍ مَنْجِمٌ غنيٌّ بـالحقائق الـطبيعية والاجتمـاعية وبـالإشارات التاريخية وبالأحكام المبنيّة على تلك الحقائق والإشارات ثم بالآراء التي تفتـح أمام الباحثين آفاقاً من عالم الفكر وميادينَ للاختبار من واقعِ الأمم والجماعات والأفراد . وابن خَلدونٍ نفسُه متعدِّدُ أوجهِ العبقرية ، ومقدّمتهُ القيّمةُ مَجْلىً لتلك الأوجه المتعدّدة المُنَوَّعة . من هذه الأوجه التي نَعْنيها موقفه من الدّين والأديان ومن القضايا الدينية ، ثم آتجاهه في ذلك كُلِّهِ آتجاهاً صحيحاً واقعيّـاً في كل أمـر يتناولـه بالاستعـراض أو بالمناقشة . وكثيراً ما نرى الرأيَ الدينيّ عند آبن خَلدونٍ مُستَغرباً ومُخالفاً لما تنتظِره من أمثاله . غيرَ أنّنا اذا أنعَمْنا النظرَ في أقواله وأحكامه أدركْنا صِحّة ما يذهب اليـه ـ كما يذهب هو إليه ـ برُغم أنّ عدداً من تلك الأقوال والأحكام يُخالِفُ ما أَلِفْناه بعـامل التـربية الاجتمـاعيـة فيمـا يتعلق بـالأفـراد وبعـامـل التـربيـة التـاريخيـة فيمـا يتعلّق بالجماعات .

فكيف تتبدّى أوجه هذه العبقرية من جانبها الدّيني في مُقدّمة العالِم الاجتماعيّ الفذّ عبد الرحمن بن خَلْدونٍ ؟

١ ـ الفواصل الايمانية :

أولُ ما يَلْفِتُ النظرَ في مقدمة آبنِ خَلدونٍ تلك الفواصلُ الإيمانية التي تأتي في

(*) بحث أُلقي في « مهرجان ابن خلدون » المنعقد في القاهرة من ٦ الى ٩ يناير (كانون الثاني) ١٩٦٢ . ظهر في « أعمال مهرجان ابن خلدون » ، القـاهره (مـطبوعـات المركـز القومي للبحـوث الاجتماعيّـة والجنائيّة ١٩٦٢) .

خِتام الفصول في الأكثر أو في مواقع الفصل والوصل من ثنايا تلك الفصول في الأقلّ ، كما تأتي أحياناً في الفصول على غير نِظامٍ ملموح . من هذه الفواصلِ مثلاً : واللَّهُ أعلمُ ، واللَّه المُرشِدُ للصوابِ ، واللَّهُ يُضِلُّ من يشاءُ ويَهْدي مَنْ يشاء .

وقبل أن آتيَ لتعليل هذه الفواصل الإيمانية في مقدمة ابن خلدون بالإضافة إلى الموقف الديني الذي يقفه ابن خلدون في حياته الخاصّة والعامة ، أوَدّ أن نرى شيئاً من النقد الخارجيّ المتعلق بها .

إذا صحّ تَعْدادي لهذه الفواصل فانها تبلغ نحو مائتين وسبعين فاصلة ، منها ثلاثٌ وثمانون فاصلة ترِدُ فيها الصيغة « واللَّهُ أعلمُ » مجردةً أو في ثنايا تراكيبَ أُخَر من مثلِ قَوله :

ــ واللَّه أعلم .
ــ واللَّهُ سُبحانَه وتعالى أعلم .
ــ واللَّه سبحانه وتعالى أعلم ، وبه التوفيق .
ــ وإذا أرادَ اللَّهُ بقومٍ سوءاً فلا مَردَّ له ، واللَّه تعالى أعلم . . ألخ :

وهنالك آثنتانِ وعِشرون فاصلةً تتعلق بعلم اللَّه في غيرِ صيغة التفضيل نحوَ :

ــ سُبحانَ الحكيمِ العليم .
ــ وقدِ آستأثرَ اللَّهُ بعلمهِ ، واللَّهُ يعلَمُ وأنتم لا تعلَمون .
ــ وفوقَ كُلِّ ذي علمٍ عليمٌ .
ــ واللَّه سبحانه وتعالى يعلَم ما تُكِنُّ الصُّدورُ .

يبدو أنّ ابن خلدون كان حريصاً على أن يَخْتِمَ كُلَّ فصلٍ من فصول مقدمته بفاصلةٍ إيمانية مُستَمَدّة قَدْرَ الإمكان من موضوع الفصل المخصوصِ بها ، بقطعِ النظر عن طول ذلك الفصل أو قِصَرِه . هنالك في مقدمة ابن خلدون فصولٌ يبلغ الواحدُ منها سَبعة أسطُرٍ أو ثمانيةَ أسطر أو تسعة أسطر (ص : ١٥٧ ، ١٦٧ ، ١٤٩ ، ١٦٨) وكل واحدٍ منها مختوم بفاصلة . وفي المقدمة أيضاً فصول قصار كفصل الفِلاحة ، وهو ثمانية أسطر (ص ٤٩٤) ، أو فصول طوال كالفصل المتعلق بالعلوم

الهندسية (ص ٤٨٥ ـ ٤٨٧) بلا فواصلَ . وهنالك فصلانِ اقتضيا الاستشهاد بقصيدتين (ص ٥٩١ ـ ٥٢٤ ، ٥٦٩ ، ٥٧٧) فلم يتأتَّ لابن خلدون أن يَخْتِمَهما بفاصلتين ، ولو أنه فَعَلَ ذلك تحكماً لجاء بِتَيْنِكَ الفاصلتين قلقتين نابيتين .

وكثيراً ما تكون الفاصلةُ في خواتيمِ الفصول عامةً ، كقوله : والله أعلم ـ واللَّهُ المُوفِّق ، أو كقوله في ختام الفصل المُعَنْوَن : « في صِناعة البناء » (ص ٤٠٦ ـ ٤٠٩) : « واللَّهُ يخلُق ما يشاء سُبحانَه » .

إن الاتجاهَ العامَّ أن يكونَ للفاصلةِ صِلةٌ بموضوع الفصل أو بإشارة عارضة في ذلك الفصل . فمن النوع الأول الفاصلةُ التي ينتهي بها الفصل الذي عُنوانُه : « في أن آبتغاءَ الأموال من الدّفائن والكُنوز ليس بمعَاشٍ طبيعي » (ص ٣٨٤ ـ ٣٨٩) ، فإنها : « والله يرزُقُ مَنْ يشاءُ بغيرِ حِسابٍ » .

أما النوع الثاني فمِثاله في الفصل المعنون « في الاحتكارِ». في آخرِ هذا الفصلِ القصيرِ (ص ٣٩٧) حِكايةُ أن السُّلطانَ أرادَ أن يُجرِيَ راتباً على قاضي فاسَ أبي الحسن المَليليِّ عنِ التِّجارةِ التي يُريد أن يكونَ راتبُه منها . ففكّر المليليُّ قليلاً ثم قال : « من ضريبةِ الخَمْر ! » آسْتغربَ الحاضرون ذلك وضَحِكوا ثم سألوه عن الحِكمة من ذلك الاختيار . فقال لهم : « إذا كانتِ الجباياتُ كلُّها حراماً فإنني أختارُ منها ما لا تُتابعُه نفسُ مُعطِيه . والخمرُ قلّ أنْ يبذُلَ أحدٌ فيها ماله إلّا وهو طَرِبٌ مسرور بوُجدانه غيرَ آسِفٍ عليه ولا مُتعلقةٌ نفسُه به » . ويبدو أن آبنَ خلدون لم يقتنِعْ بهذا التعليل ، وخصوصاً من فقيهٍ ، فتابَع قولَه وقال : « وهذه مُلاحظة غريبةٌ ، واللَّهُ سُبحانَه وتعالى أعلمُ يَعلَمُ ما تُكِنُّ الصُّدورُ » .

وأما الفواصلُ التي تأتي في ثنايا الفُصول فهي أيضاً نوعان : نوعٌ يأتي في جُمَلٍ تذكُرُ أحوالاً لا يَثِقُ بها آبن خلدون لأنّ علمه لا يصل إليها ، أو لأنّ للقضية نفسها أوجُهاً مُتعدّدةً لا يدري هو أيُّها أصحُّ . ففي مثلِ تلك الأحوال يقول ابن خلدون مثلاً (ص ٨٨) : « والسببُ في ذلك ـ واللَّهُ أعلمُ ـ أنّ كَثرة الأغذيةِ وكَثرة الأخْلاط الفاسدة العَفِنة تُوَلِّد في الجِسم فَضَلاتٍ رديئةً » ؛ أو قوله مثلاً عن الذين

يبحثون عن الكُنوز (ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩) : « وما حصَلوا إلا على الخَيْبة في جميع مساعيهم ـ نعوذُ بالله من الخُسران ـ . فيحتاجُ من وَقَعَ له شيءٌ من هذا الوَسْواس وآبْتُلِيَ به إلى أنْ يتعوّذَ باللّهِ من العَجز والكَسَل في طَلَبِ مَعاشه بالطُّرُق الطبيعية .

وأما النوعُ الآخَرُ من الفواصل التي تأتي في ثنايا الفصول فهي التي تأتي عند آنتهاء الكلام في غَرَض من أغراض تلك الفصُول قبلَ أن ينتهيَ الفصلُ كُلُّه . ففي الفصل الذي كان عُنوانه « في مراتبِ الملك والسلطان وألقابِها » (ص ٢٣٥ ـ ٢٥٧) نَجِدُ فاصلةً بعدَ مُقدّمةِ هذا الفصل ثم فاصلةً بعد الكلام على كُلِّ مَرتبةٍ من المراتب التالية : الوزارة ، الحِجابة ، ديوانِ الأعمال والجِبايات ، ديوان الرسائل والكتابة ، الشُّرطة ، قِيادة الأساطيل . وبهذهِ المرتبةِ الأخيرةِ ينتهي الفصلُ . والذي نُلاحظه أنّ جميع هذه المراتب المختومة هنا بفواصلَ إيمانيةٍ هي مراتب مَدَنية دُنيوية . أما الفصلُ المتعلِّقُ بالخُطط الدينية الخِلافية ، والذي يتناولُ الكلامَ على الفُتْيا والقضاء والعَدالة والحِسبة والسِّكة ، فإنّ فيه فاصلةً واحدةً بعدَ الكلام على العَدالة ، ثم فاصلةً أُخرى بعدَ الكلام على السِّكة (والسكة من المراتب الدُّنيوية) ينتهي بها الفصل كله .

ويبدو أنّ آبن خلدونٍ كان يُنَقّح المقدّمةَ فيزيدُ فيها عادةً أشياءَ يستَدْرِكُها . فقد يتّفِقُ أن يكتُبَ فصلاً وَيَخْتِمَه بفاصلةٍ إيمانية : ثم يبدو له أن يستَدْرِكَ شيئاً على ما جاء في هذا الفصلِ فيترُكُ الفاصلةَ مكانَها ثم يُضيفُ إلى الفصل ما شاء أن يُضيفَ إليه . بعدئذٍ يَخْتِمُ ما كتبه مُجدَّداً بفاصلةٍ جديدةٍ أو لا يَخْتِمُه بفاصلة . من ذلك مثلاً أنه كتب فصلاً عُنوانه : « في أن من عوائقِ المُلكِ المَذلَّة للقَبيلِ والانقيادُ الى سِواهم » (ص ١٤١) وجعلَه آثْنينِ وعِشرين سطراً وخَتمه بالفاصلة « سُبحانَ اللّهِ الحكيمِ » . ثم بدا له أن يزيدَ شيئاً في هذا الفصل فقال : « وفي هذا أوضحُ دليلٍ على أنّ العَصَبية . . . ويلحَقُ بهذا الفصل ، فيما يُوجِبُ المَذَلّة للقبيلِ ، شأنَ المَغارِمِ والضَّرائب . . . . » ولَمّا آنتهى مِمّا يُريد قولَه آستدراكاً لم يَخْتِمْ ما قالَه بفاصلةٍ بلْ قال : فآعتَبِرْ هذا في ما قلناه فإنّه كافٍ .

وكذلك يتكلَّمُ في الفصل الذي جَعَلَ عُنوانه « في أمرِ الفاطميِّ وما يذهب إليه

النّاس في شأنه وكَشْف الغِطاء عن ذلك » (ص ٣١١ - ٣٣٠) ثَمانِيَ عَشْـرَةَ صَفحةً يَخْتِمُهـا بـالفـاصلة : « واللَّهُ يعلَمُ وأنتُم لا تعلَمـون » . ثم يَعْـرِضُ لابن خلدون أن يستَدْرِكَ على ما جاء في هذا الفصلِ أشياءَ يسيرةً أكثرُها أمثلةٌ فيَجيءُ آستِدْراكُـه في نحوِ صَفْحة . فإذا آنتهى مِمّا يُريدُ قولَه لم يأتِ بفاصلةٍ جديدةٍ ، بل قالَ : آنتهى !

وأحياناً يَختِمُ آبنُ خَلدونٍ الزِّياداتِ في الفصول بفواصلَ مُستقِلّةٍ .

يَستَعْرِضُ آبن خَلدونٍ في الفصل المُتعلِّقِ بالعُلوم العقلية (ص ٤٧٨ - ٤٨١) شيئاً من العلم والفلسفة عنـدَ اليونـانيين ثم يُعَرِّجُ على فـلاسفة المشـرق بشيءٍ من التفصيلِ وعلى فلاسفة المَغْرِب بشيء من الإيجاز . وآنتهى مِمّا أراد أنْ يقول ، كما يبدو لنا ، فخَتَمَ مـا قالـه بالفـاصلةِ : ولو شـاءَ اللَّهُ ما فعَلُوه . بعـدئذٍ بَلَغَتْ إلى ابن خلدون أشياءُ جديدةٌ تتعلَّقُ بهذا الفصل فزادَها فيه قائلاً : « ثُمّ إنّ المَغرِب والأندلُسَ لَمّا رَكَدَتْ ريحُ العُمرانُ بِهِما وتناقصتِ العلومُ بتناقُصِهِ آضمَحَلّ ذلك مِنهُما إلاّ قليلاً من رُسومه تَجِدُها في تفاريقَ مِنَ الناسِ وتحتَ رِقبـةٍ من عُلماءِ السُّنـة . ويبلُغُنا عن أهلِ المشرقِ أنَ بضائعَ هذه العلوم لم تَزَلْ عنـدهم مَوْفـورةً . وخُصوصـاً في عِراق العَجَمِ ومـا بعدَه فيمـا وراءَ النهر وأنّهم على بَـحّ من العلوم العقلية لِتَـوَفُّر عُمـرانِهم وآستِحْكامِ الحضارة فيهم . ولقد وَقَفْتُ بِمِصْرَ على تآليفَ مُتعدّدةٍ لِرَجُلٍ من عُظماءِ هَراةَ من بلادِ خُراسانَ يُشْهَـرُ بسعدِ الـدين التّفتازانيِّ منهـا (ما هـو) في عِلم الكلام وأُصول الفِقه والبيان تشهَدُ بأنّ له مَلَكةً راسخةً في هذه العلوم . وفي أثنائِها ما يـدُلُّ على أن له آطلاعاً على العُلوم الحِكْمية وقَدَماً عاليةً في سائرِ الفُنـون العقلية » . ثم يَخْتِمُ هذه الزيادةَ بفاصلةٍ هي : واللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِه مَنْ يَشاء .

بعدَئذٍ يبلُغُ إلى آبن خلدون شيءٌ آخَرُ عنِ الحَرَكةِ العقلية في أُوروبا في صدرِ النّهضة هنالك ، في أواخرِ القرنِ الرابعَ عَشَرَ للميلاد ، فيزيدُها في هذا الفصل - معَ أن التعـرُّضَ لذلـك ليس من خُطةِ آبنِ خَلدونٍ - فيـأتي ثلاثـةُ أسـطُرٍ جـديـدة هِيَ : « كذلك بَلَغَنا لهذا العهدِ أن هذه العُلوم الفلسفية ببلادِ الإفرنجةِ من أرضِ رومةَ وما إليها من العَدْوةِ الشّماليةِ نافقةُ الأسواق ، وأنّ رُسومَها هنالك مُتجدِّدةٌ ومجالسَ تعليمِها

مُتعدّدةٌ ودواوينُها جامعةٌ مُتوفِّرةٌ وطَلَبَتُها مُتكَثِّرةٌ » . ولما آنتهى من هذهِ الأسطُرِ الثلاثةِ خَتَمَها بفاصلةٍ جديدةٍ مُستقلّةٍ هي: واللّهُ أعلَمُ بما هُنالك، وهو يخلقُ ما يشاءُ ويختار.

***

وبعدُ ، فلماذا كان آبن خَلدون يأتي في مُقدمتهِ بهذه الفواصلِ الإيمانية ؟

لَمَا ألّفَ العالِمُ الاجتماعيُّ ساطعُ الحُصَريّ(*) كتابَه القَيِّمَ «دِراساتٍ عن مُقدّمةِ آبنِ خلدونٍ »[1] عَقَدَ فيه فصلاً سمّاه « التفكيرَ والإيمانَ »[2] تناولَ فيه الفواصلَ الإيمانية ، ولكن سَمّاها « الكَلِماتِ الخِتامية » ، وقد عَلّلها بقولِه[3] :

« إن هذه الكَلِماتِ والعباراتِ كُلُّها تَدُلُّ على عقيدةٍ راسخةٍ وإيمانٍ عميقٍ وعاطفةٍ دينّيةٍ شديدة . ولذلك كُلِّهِ يُحَقُّ لنا أن نقولَ إنّ آبنَ خلدون كان مُؤمناً إيماناً صادقاً لا يَشوبُه شيءٌ من الشّكِّ في اللّه أو في الدين أبداً » .

إلّا أنّ دِراسةً أعمَقَ لهذه الفواصلِ تَكْشِفُ لنا عن أوجُه أُخرى أحَقَّ بالاعتبار . إننا لا نَلْتَمِسُ الدليلَ على إيمان آبن خَلدون في هذه الجُمَل العارضةِ بيْنَما هنالك أدِلَّةٌ وحقائقُ وقرائنُ أجمعُ حُكماً وأصرحُ دلالةً ، ونحن لا نَترُكُ في سبيلِ البُرهان عادةً أدِلّة جَلِيّةً قاطعةً كيْ نعتمدَ أدِلّة خَفِيّةً راجحة أو مَرْجوحةً ، كما أننا لا نَسْتَعيضُ بالمعنى المَلْموح عنِ المعنى الصريحِ . ثم إنَ وجودَ مثل هذه الفواصلِ أو غِيابَها منه لا يُوجِبُ على صاحبِ الكتاب الذي وُجِدَتْ فيها إيماناً ولا كُفراً . إنّ آبن خلدون قد آنساق ، في الدَّرَجة الأولى ، عند إثبات هذه الفواصل ، مَعَ الاتجاه السائد في بيئتهِ وزَمانه ، فَلَقَد كان ذلك عادةً للمُؤلّفين قبلَ آبنِ خَلدونٍ وبعدَه. لِنأخُذْ على ذلك مثلاً آبنَ رُشدٍ ، وهو من نَعْلَمُ في مَوْقفهِ الفاتر من الأديان التاريخية ، فإنَ كتابَه « تهافُتَ

---

(1) الطبعة الأولى (جزءان) ، مطبعة الكشاف ، بيروت ١٩٤٣ و ١٩٤٤ ، الطبعة الثانية دار المعارف بمصر ١٩٥٣ .

(*) ١٨٨٣ - ١٩٦٨ م .

(2) الطبعة الأولى ٢ : ١٥٠ - ١٧٢ ، الطبعة الثانية ٤٨٥ - ٥٠٨ .

(3) الطبعة الأولى ٢ : ١٥٣ ، راجع ١٥٠ ، الطبعة الثانية ٤٨٨ ، راجع ٤٨٥ .

التّهافتُ » مُوَشّىً بهذهِ الفواصلِ ، فَلْنَسْتَعْرِضْ منها ما لا جِدال في أنه فواصلَ ، على مِثال ما في مُقدّمة آبنِ خلدونٍ . إننا حينَئذٍ نجدُ الفواصلَ الصريحةَ التاليةَ[1] :

ــ جَعَلَنا اللّه تعالى من أهلِ البصائر وكَشَفَ عنا حُجُبَ الجَهالة ، إنه مُنْعِمْ كريمٌ (ص ٥١ ـ ٥٢) .

ــ . . . والأرض أكبرُ من خَلْقِ الناسِ ، ولكنّ أكْثَرَ الناسِ لا يعلَمون (ص ١٩٠) .

ــ . . . . فاللّه يأخُذُ الحَقَّ مِمَّنْ تكلَّم في هذه الأشياء الكَلامَ العامَّ ويُجادِلُ في اللّه بغيرِ عِلمٍ . ولذلك يظُنّ الخ (ص ٢٠٩) .

ــ واللّهُ سائِلهُ وحَسيبُه[2] . . . ليكون ذلك مِمّا يُحَرِّكُ (راجع ٢١٠)

ــ وليسَ يُعْصَمُ أحدٌ من الخطأ إلاّ من عَصَمه اللّهُ تعالى بأمْر إلَهِيٍّ خارجٍ عن طبيعةِ الإنسان ، وهُمُ الأنبياءُ . فلا أدري ما حَمَل هذا الرجل[3] على مثلِ هذه الأقوال ؟

أسألُ اللّهَ العِصمةَ والمغفرةَ من الزَّلَلِ في القولِ والعَمَل .

ــ واللّه المُوَفِّقُ الهادي .

ــ ولذلك ، عَلِمَ اللّه ما كُنتُ أنقُلُ في هذه الأشياء قولاً من أقاويلِهِمِ (ص ٤١٠) .

ــ وإلاّ فاللّهُ العالِمُ والشاهدُ والمُطَّلِعُ أنّا ما كُنا نستجيز أن نتكلّم في هذه الأشياء هذا النَّحْوَ من التكلُّم (ص ٤٣٠) .

ــ فجميع ما تضمَّن هذا الفصلُ تَمْوِيهٌ وتهافُتٌ من أبي حامدٍ[4] فإنّا للّهِ وإنا إليه

---

(١) تهافت التهافت ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٣٠ .

(٢) . . . سائل الغزالي وحسيبه .

(٣) أي الغزالي .

(٤) الغزالي .

راجعونَ على زَلَلِ العُلماء ومُسامَحَتِهِم لِطَلَب حُسنِ الذِّكْرِ في أمثال هذه الأشياء .

أسـألُ اللَّه ألّا يجعلَنا مِمَّن حُجِبَ بـالدُّنيـا عن الأُخـرى وبـالأدنى عن الأعلى ويَخْتِمَ لنا بالحُسنى ، إنه على كُلِّ شيءٍ قدير (ص ٤٥٤) .

ـ ولَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تبديلاً (ص ٥٤٢) .

ـ ولَنْ تَجِد لِسُنّةِ اللَّهِ تبديلاً ، ولن تَجِدَ لِسنة اللَّهِ تحويلاً (ص ٥٢٣) .

ـ واللَّه يجعَلُنا وإياكَ من أهلِ الحقيقة واليقين (ص ٥٤١) .

ـ ثم نقولُ بعدَ هـذا إن شاءَ اللَّهُ في المسائلِ الطّبيعية (ص ٥٠٨) .

ـ واللَّهُ المُوَفِّقُ للصواب والمُخْتَصُّ بالحقّ من يشاء (ص ٥٨٧) .

ـ وعسى اللَّهُ أن يقبلَ العُذرَ في ذلك ويُقيلُ العَثرة بِمَنِّهِ وكرمِهِ وفضلِهِ لا إلَهَ غَيْره (ص ٥٨٨) .

* * *

ثم إنّ هذه الفواصلَ غيرُ مُسْتَحَبَّةٍ في الإيمان إلّا إذا كانتْ لإظهار التّواضُعِ مَعَ وُجودِ العلم ، أو إذا كانتْ لِلدُّعاء . أمّا إذا كانتْ لِسَتْرِ الجهل فإنها مكروهةٌ . رَوَى الجاحظُ في كِتاب البيان والتبيين[1] أنَّ عُمَرَ بْنَ الخطّاب سألَ رجُلاً عن شيءٍ ، فقالَ الرجُلُ : اللَّهُ أعلَمُ . فقالَ له عُمَرُ : لقدْ شَقِينا إنْ كُنّا لا نعلَمُ أنّ اللَّهَ أعلمُ . إذا سُئِلَ أحدُكم عن شيءٍ لا يعلَمُه فَلْيَقُلْ : لا أدْري ، أو لا عِلمَ لي .

وإذا نحنُ آستَعْرَضْنا الفواصلَ الإيمانية في مقدمة آبنِ خلدون بدا لنا بوُضوحٍ أنّ آبنَ خَلدونٍ اْستكثَرَ من هذهِ الفواصلَ وتبسَّطَ في صَوْغِها تأنقًا بلاغيًا في ذلك . لِنأخُذِ الصِّيغة « اللَّهُ أعلَمُ » ولْنَرَ كيفَ يقلِّبُها آبنُ خلدونٍ في التراكيب :

واللَّهُ أعلَمُ .

واللَّه أعلم بالصواب .

---

(١) بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩م ، ١ : ٢٦١س .

واللَّه أعلم بِصِحتها .

واللَّه أعلم بالغيب .

واللَّه أعلم بالغُيوب ومُطَّلِعٌ على ما في السرائر .

واللَّه أعلم بما هنالك ، وهُوَ يخلُقُ ما يشاءُ ويختارُ .

واللَّه أعلم ، وما أُوتيتُمْ مِنَ العِلم إلاّ قليلاً .

واللَّه تعالى أعلم .

واللَّه سُبحانَه وتعالى أعلم .

واللَّه سبحانه وتعالى أعلم بحقائقِ الأُمور .

واللَّه سبحانه وتعالى أعلم ، وبه التَّوْفيق .

واللَّه سبحانه وتعالى أعلم ، وبه التوفيق لا ربَّ سِواهُ .

واللَّه سبحانه وتعالى أعلم ، وهو غَنِيٌّ عنِ العالمين .

وما كُنا لِنَهْتَدِيَ لولا أنْ هَدانا اللَّه ، واللَّهُ سبحانه وتعالى أعلم ، وبه التّوفيق .

واللَّه قادِرٌ على ما يشاء ، واللَّه سبحانه وتعالى أعلم ، وبه التوفيق لا ربَّ غيرُه ولا مَعْبودَ سِواه .

سُنَّةُ اللَّهِ في خَلْقِه ، واللَّه تعالى أعلم .

سُنّة اللَّه في عِباده ، واللَّه تعالى أعلم .

سُنّة اللَّه في عباده ، واللَّه سبحانه وتعالى أعلم .

وإذا أرادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فلا مَرَدَّ له ، واللَّه تعالى أعلم .

واللَّهُ سبحانَه هو الرَّزّاقُ ، وهو المُوَفِّقُ بِمَنِّهِ وفَضْله ، واللَّه أعلم .

وقُلْ : رَبّ ، زِدْني عِلْماً وأنتَ أرحَمُ الراحمين ، واللَّه سبحانه وتعالى أعلم .

واللَّه ورَسولُه أعلم .

واللَّه ورسوله أعلم ، وبه سُبحانَه التَّوفيقُ وهو وَلِيُّ الفَضْلِ والكَرَمِ .

* * *

بَعدئذٍ نأتي إلى الموضوعاتِ الدينيّة الّتي طَرَقَها آبن خلدون في مقدمته وإلى الموضوعاتِ التي تتَّصِلُ بالدّين لِنَرى كيفَ عالَجَها آبن خَلدون مُعالجة تَكشِفُ عنِ آتجاهِهِ الدّينيِّ ، مَعَ أنه كان في كُل حينٍ حريصاً على أن تكونَ المُعالجةُ مَوْضوعيةً بَحْتاً :

(١) اللّه :

إنّ مَدرَكَ الأُلوهيةِ في مُقدّمة آبنِ خَلدونٍ هو المدركُ الأشعريُّ . ومعَ أنّ هذا المدركَ معروفٌ مألوفٌ ، فإنني أُحِبّ أن أُمُدَّ فيه القَوْلَ لِصِلَةِ ذلك بالنُّبوَّة والقُرآن الكريم والحديث الشريف وبسائر المدارك الإِيمانيّة والأُمور الدّينية والشّرعية . إن لِابن خلدون في أكثر الأحيان تَعْليلا يختلفُ من تعليلِ الأشاعرةِ في ذلك يُخرِجُه في بعضِ الأحيان من صُفوفِهم إلى صفوفِ القائلين بالحَتْمية الاجتماعية والسّبَبيّة المادّية . وأرى أنْ أقْسِمَ البَحْثَ في ذلك قِسمينِ هما :

(أ) صِلَةُ اللّهِ بالعالمِ الطَبيعيّ .

(ب) صلة اللّه بالعالم الإنسانيّ .

ليس في مقدّمة آبن خلدون من صِلةِ اللّهِ بالعالم الطبيعيِّ ما يُسَوِّغُ أن نُفْرِدَ له بحثاً . والواقع أن آبن خلدون نفسه لم يُفردْ لذلك فصلاً خاصّاً ، ولا هو أشار إلى ذلك في ثنايا الفُصول إشارةً مقصودةً . وتعليل ذلك سهلٌ : هو أنّ آبن خلدون يعتقدُ باللّه آعتقاداً راسخاً ويعتقد بقدرة اللّه على كل شيء ، وخَلْقُ العالم من توابعِ القُدرة . من أجلِ ذلك لم يَجِدِ آبن خلدون حاجة إلى أنْ يُشيرَ إلى ذلك ، فيما يبدو . ونحن لا نعدَمُ قرائنَ على ذلك في مقدمة ابن خلدون نفسِها . من ذلك مثلاً قوله (ص ٩٥) :

« واللّهُ جعَلَ العالَمَ كُلَّهُ بما فيه من المخلوقاتِ على هيئة من التَّرتيب والإحكام ورَبْطِ الأسباب بالمُسَبَّبات وآتصال الأكوان بالأكوانِ وآستحالةِ بعضِ الموجوداتِ الى بعضٍ . . . » .

وآبن خلدون عالمٌ آجتماعيّ قليل الاحتفال بالعالم الماديّ لِذاتِه شديدُ الاحتفال بِصِلةِ ذلك العالَمِ الطبيعيّ الماديِّ بالانسان ، وهُوَ الذي يقولُ (ص ١٩٠) : «إنَّ الخَلْقَ ليس المقصودَ بِهِمْ دُنياهُمْ فقطْ» ، إذ الدُّنيا نفسُها، في رأي آبن خلدون، طريق إلى الآخرة (ص ٢٠٢ ، راجع ٢٠٣ ع). ثم إنّ صِلةَ اللّه بالعالَم الإنسانيّ مبسوطةٌ عند آبنِ خَلدونٍ بَسْطاً واسعاً يقطَعُ بأنّ اللّه خالق هذا العالَم الطبيعيِّ الماديّ من العَدَمِ ومُلْبِسُهُ صورَتَهُ ومُسَيْطِرٌ عليه .

أما صِلةُ اللّهِ بالعالَم الإنسانيّ فظاهرة في كل مكان من مقدمة آبن خلدون .

يقولُ آبنُ خلدون (ص ٣٨٠) : « واللّه سُبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان وآمْتَنّ بِهِ عليه في غير ما آيةٍ من كِتابه فقال : ﴿ خَلَقَ لكُمْ ما في السَّماواتِ وما في الأرض منه ، وَسَخَّر لكُمُ البَحر ، وسخَّرَ لكم الفلك ، وسخَّر لكُمُ الأنعامَ ﴾[1] . . . ويدُ الإنسانِ مبسوطةٌ على العالَمِ وما فيه بما جَعَلَ اللّهُ له مِنَ الآستخلاف . . . » .

لقد أراد اللّه أن يَنْحَسِرَ الماءُ عن جانبٍ من الأرض كيما تُبْدُو اليابسةُ فَيَتَكَوَّنُ فيها النباتُ والحَيَوَان فتصلُحُ حينَئذٍ لِحَيَاةِ الجِنْسِ البَشريِّ الذي أراد اللّه أن يَعْمُرَ الأرضَ به (راجع ص ٤٤ ن) . ولقد رَتَّب اللّه ما في العالَم من الطبيعة الجامدة ومن النّبات والحَيَوان على مراتبَ مُختلفةٍ ولكنْ مُتَعانِقَةٍ مرتبطٍ بعضُها ببعضٍ ، ثم جعل ذلك كُلَّه مُوافقاً لِوُجود الإنسان لأنّ اللّه أراد آعتمارَ العالَم بالنَّوْع الإنسانيّ وأنْ يستخلِفَه في حكْم العالَم، وهذا هو معنى العُمران عند آبن خلدون (ص ٤٣) . ثم إنّ اللّه جعل العالَم كُلَّهُ بما فيه من المخلوقاتِ على هيئةٍ من التَّرتيب والإحكام وَرَبْطِ الأسباب بالمُسَبَّبات وآتصالِ الأكوانِ بالأكوانِ وآسْتحالةِ بعضِ العناصرِ الى بعضٍ (ص ٩٥) ، ثم جَعَلَ في كُلّ مُكَوَّنٍ مِن المُكَوَّنات مَنَافِعَ تكتَمِلُ

---

(١) هذه ليست آية ، ولكن اقتباس من آيات متعددة ، راجع : ٢ : ٢٨ البقرة ، ٤٥ : ١٣ الجاثية ، ١٦ : ١٤ النحل ، ١٤ : ٢٢ ابراهيم ، ١٦ : ٥ النحل على التوالي (يكون الاقتباس من القرآن الكريم بغير تقيد بالنسق أو اللفظ) .

بها ضَروراتُ (الانسان) أو حاجاتُه (ص ٤١٠) ، إذ خلق اللّهُ جميع ما في العالَمِ للإنسان (ص ٣٨٠) . ولكنّ الإنسانَ لا يستطيع أن يَنْتَفِعَ بهذه الأشياءِ كُلِّهَا إلاّ إذا قام بالعَمَل الذي يُحَقِّقُ له النَّفعَ منها (ص ٣٨١) .

واللّه خلق الإنسان وَرَكَّبه على صورةٍ لا يَصِحُّ حياتُها وَبَقاؤها إلاّ بالغِذَاء ثُمّ هَدَاه إلى ٱلْتِمَاسهِ بِفِطْرَتِهِ وبما رَكّبَ فيه من القُدرة على تَحْصِيله (ص ٤١ ـ ٤٢ ، راجع ٤٤) . ثم إنّ اللّهَ قد يَخُصُّ نَفَراً مِنَ الناس بما شاء من مَوَاهِبِهِ التي لَدَيْهِ كالنُّبُوَّةِ وَالرُّؤيا الصادِقَةِ التي هي جُزُؤٌ مِنَ النّبوة (ص ١١١) ، كما يَخُصُّ من يشاء بِبَسْطَةٍ من الجسم تكونُ لهم ولأعْقابِهِمْ (ص ١٤٠) .

ويلحَقُ بِتَفْضيل اللّه بعضَ خلقِهِ على بعض تفضيلُ بعض بقاعِ الأرض على بعض أيضاً . إنّ اللّه الذي خَلَقَ كُلَّ ما في العالَم قد فضّل بعض بقاعِهِ على بعض بالتَّشْريف ، ثم جَعَلَ هذه البِقاع المُشرَّفَة مواطنَ لِعِبادته . وأفضلُ بِقاعِ الأرض مَكَّةُ والمدينةُ والقُدْسُ (ص ٣٥١ ، راجع ٣٥٦ ـ ٣٥٧) .

وٱختارَ ٱبن خلدون أن يكون اللّه سُبحانَهُ قد رَكّبَ (ص ١٢٧) في طبائِعِ البشر (القُدرةَ على فعلِ) الخير والشَّرِّ ، كما قال تعالى : ﴿ وَهَدَيْناه النَّجْدَيْن ﴾[١] ، أي دَلَلْنا الإنسانَ على طريق الخير وطريق الشّرّ ، وكما قال : ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[٢] ، أيْ بيّن لها طريق الشَّرّ وطريقَ الخَيْر[٣] .ثم يتابعُ ٱبن خلدون قوله فيقول : « والشَّرُّ أقرب الخِلال إليه[٤] إذا أُهْمِلَ (الإنسانُ) في مرْعى عوائِدِهِ ، ولم يُهَذِّبْهُ الاقتداءُ بالدِّين . وعلى هذا الجَمُّ الغفيرُ (من الناس) إلاّ من وَفَّقه اللّهُ . ومن أخلاقِ البَشَر الظُّلمُ وعُدوانُ بعضِهِم على بعض [٥] ، فَمَنِ ٱمتدت عَيْنه إلى مَتَاعِ أخيهِ

---

(١) سورة البلد (٩٠ : ١٠) .

(٢) سورة الشمس (٩١ : ٨) .

(٣) تفسير الجلالين .

(٤) الى الانسان .

(٥) في الأصل : الظلم والعدوان بعض على بعض .

امْتَـدَّتْ يَدُه إلى أخْـذِهِ إلاّ أن يَصُدَّه وازِعٌ » بـاطنٌ كالـدين أوِ التربيـةُ أوِ وازِعٌ ظاهـرٌ كالدَّوْلَة .

ومما رَكّبه اللّهُ في الطّبائع البَشريّة ، ما جعله الله في قلوب عبـاده من الشَّفقةِ والنُّعْرةِ على ذَوِي أرْحامِهِم وقُرْباهم . . . وبها(١) يكونُ التّعاضُدُ والتّناصُرُ وتعظُمُ رَهْبَةُ العَدُوِّ لهم (ص ١٢٨) . والظَّفَرُ في الحرب يكونُ بأمـورٍ ظاهـرةٍ من كَثْرَةِ الجُيُـوش وجَوْدة السِّلاح وشَجَاعَةِ المُحَـاربين ، كما تكـونُ بأسبـابٍ خَفِيَّةٍ من إحْكـام الخُطَط واللُّجوءِ إلى الخِدَعِ الحَرْبية ومن « الإرْجاف والتّشانيعِ التي يكونُ بها التَّخْذِيلُ » . ومن هذه الأمور الخَفِية أيضاً أمـورٌ سَمَاوِيّـةٌ لا قُدْرةَ للبشـر على آكتسابِهـا ولكنّ اللّه يَخُصُّ بها مَنْ يشاء مِن عِبَادِهِ . من ذلك مثلاً أنْ يُلْقِيَ اللّهُ الرُّعْبَ في قُلوب الأعداء فينهزِموا . وهذا معنى قول رسول اللّه صلى الله عليه وسلم : «نُصِرْتُ بالرُّعْبِ مَسيرَةَ شَهْرٍ » . ذلك لأنّه سبحانه وتعالى تَكَفَّلَ لِنَبِيِّهِ بإلقاء الرُّعْبِ في قلوبِ الكـافرينَ حتّى يَسْتَوْلِيَ (الرُّعْبُ) على قلوبِهِمْ فينهَزِموا مُعْجِزَةً لرسوله صلّى اللّه عليه وسلم . فكانَ الرُّعْبُ في قلوبهم سَبَباً للهزائم (التي نَزَلَتْ بالأعداء) في الفُتوحاتِ الإسلامية كُلِّها (في أيّـامِ الرسـول وبعد أيـامه) ، إلاّ أنـه خَفِيَ عنِ العُيون » (ص ٢٧٧ ، راجـع ٢٩٥ ، ٣٠١) .

والواقعاتُ الاجتماعية والأمورُ النَّفسانيّةُ مَرَدُّها عندَ آبن خلدون إلى اللّه أيضاً ، فإنّ اللّه هو الذي ألَّفَ كَلِمَةَ العَرَبِ على الإسلام (ص ١٦٣) . إنّ آجْتِمَـاعَ كَلِمَةِ العَرَبِ ، وقد كانوا قَبَائِلَ ذاتَ مَنَازِعَ وَعَصَبِيّاتٍ وَعَدَاواتٍ مَعَ بُعْـدِ ما كـان بَيْنَهُم من المَسَـافاتِ وآختـلافِ الأحوالِ الاجتمـاعيـة من بَـدْوٍ وَحَضَـر على الأقَـلِّ ، لم يَكُنْ بالإمكان أنْ يَتِمَّ بالطُّرُقِ المألوفةِ للبشر في حياتِهِمُ العادِيَّة . إن آجتماعَ كَلِمَةِ العَرَبِ على الإسلام ما كان لِيَتِمَّ لولا إرادةُ اللّه ومعونةُ اللّه .

وكذلك يَسْتَغْرِبُ آبن خلدون أنْ يستطيعَ العرب ، وقـد كان جَيْشُهُم في أيّـام

---

(١) بهذه النعرة .

الرّسول لا يزيدُ على مِائةٍ وَعَشْرةِ آلافٍ ثمّ في أيام الخُلفاءِ الرّاشدين ، وَلَمْ يُجاوِزْ هذا الجيشُ مِائَةً وَخمسينَ ألفاً (ص ١٦٣) ، أن يَسْتَبيحوا « حِمَى فَارِسَ والرُّومِ أهلِ الدَّوْلَتَيْنِ العَظِيمَتَيْنِ في العَالَمِ لِعَهْدِهِم ، ثم التُّرْكِ بالمَشْرِقِ والإِفْرَنجةِ والبَربرِ بالمَغْرِب والقُوط بالأندلُس وأنْ يَخْطوا مِنَ الحِجاز إلى الشَّرقِ الأقصى ومن اليَمَنِ الى التُّرْكِ بأقصى الشَّمال ، وأنْ يَسْتَوْلوا على الأقاليم السَّبعة » (ص ١٦٣) . ولم يستَطِعِ آبْن خلدون أنْ يُعَلِّلَ هذا التَّغَلُّبَ السريع الثابت في نِطَاق العَصَبيّةِ التي أرْسى قواعِدَها في كِتَابه ، فَعَدّ مثلَ هذا الأمر الذي لا يكون على الأُسُسِ المألوفةِ في العادةِ على أيدي البشر راجعاً إلى إرادة اللّه وَمَعُونَتِهِ ، ثُمَّ جعل المُلْكَ كُلَّهُ لا يَتِمُّ إلاّ بِمَعُونَةٍ من اللّه وبِرضاه (ص ١٥٧ ـ ١٦٠) . ورأيُ آبْن خلدون في ذلك أن الصِّبْغَةَ الدّينِيّةَ تذهَبُ بالتَّنَافُسِ والتّحاسُدِ بينَ الأفراد والجَمَاعات (ص ١٥٨) . إنّ الدين يُغْرِق العَصَبِيّاتِ فِيَقِلُّ التَّنَافُسُ بينَ أنصارِهَا، والمَرْءُ لا يرضى أن يخضَعَ للمرءِ مثلِهِ، ولكنّ الناس كُلَّهُمْ يَرْضَوْنَ أنْ يخضَعوا لِدينٍ جاء من عندِ اللّه على يد رَجُلٍ مِنهُم كانوا قد رَضُوا به لمّا رَضُوا أنْ يَخْضَعُوا للّه الذي جاء إلَيْهِم رَسُولُهُم من عندِه (راجع ص ١٥٠ وما بعد) . وهكذا نَجِدُ أنّ آبْن خلدون يرى أنّ اللّه هو الذي يَتَأَذَّنُ بِقِيَام الدُّوَلِ وآنقراضِهَا[١] .

واللّهُ أيضاً هو الذي يُعَلِّمُ الأُمم كُلّ شيء بِشرائعه المُنْزَلَة ويُغنِيها عنْ عُلُوم الفلاسفة ، وهو يُلقي بِمِثل هذا العِلم إلى الأفرادِ إذا شاء . إنّ آبْن خلدون مُعْجَبٌ بآرائِهِ في الدَّوْلَةِ ، وهو بلا ريب على حقّ . ولكنّه خافَ مَغَبَّةَ هذا الإعجابِ المُؤدِّي إلى الغُرور فَنَسَبَ عِلمَهُ بأُمورِ المُلْكِ والدَّولة إلى أن اللّهَ أطْلَعَه على ذلك مِنْ غير أن يدرُسَ ما قَالَه الفَلاسِفَةُ في هذا الباب ، مَعَ أنّ رأيَه مُطَابِقٌ لِرأيِ الفلاسفة . قال آبْنِ خلدون في هذا الصَّدَدِ (ص ٤٠) : « وأنتَ إذا تأمّلْتَ كلامَنَا في فَضْلِ الدُّوَلِ والمُلْكِ وأعْطَيْتَه حَقّه من التَّصَفُّحِ والتّفهُّم عَثَرْتَ في أثنائِهِ على تفسير هذه الكَلِمَاتِ (أي آراءِ الفلاسفة) وَتَفْصيل إجمالِهِم مُسْتَوْفىً بَيِّناً بأوْعَبِ بَيَانٍ وَأَوْضَحِ دَليلٍ

---

(١) ص ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٦٢ ، ١٦٩ الخ .

وبُرهان ، أطْلَعَنا اللّهُ عليه من غيرِ تَعْليم أرسطو ولا إفادةِ مَوْبَذانٍ »[1] ثمَّ يزيدُ إعجابُ آبن خلدون بنفسه في ذلك ، وهو أيضاً على حَقٍّ ، فيرى أنْ لا فائدةَ مِنَ البَحْثِ وآستِجماعِ القولِ بالاستنادِ إلى أقوال المشاهير والعُلماء إذا لم يُعِنِ اللّهُ على ذلك بإلهامٍ من عِنده . قال ابن خلدون على الصَّفحة الأربعينَ نَفسِها :

« وكذلك تَجِدُ في كلامِ آبْن المُقَفَّعِ ، وما يَسْتَطْرِدُ (إليه) في رَسَائله من ذِكْرِ السِّياساتِ ، الكثيرَ مِنْ مَسَائلِ كِتابنا هذا غيرَ مُبَرْهَنةٍ كما بَرْهَنّاهُ ؛ إنّما يُجِيلُها في الذِّكْرِ على مَنْحَى الخَطَابَةِ في أُسلوبِ التَّرَسُّل وبلاغةِ الكلامِ . وكذلك حَوَّمَ القاضي أبو بكرٍ الطُّرطوشِيٌّ في كتابِ « سِراج المُلوك » وَبَوَّبَهُ على أبوابٍ تقرُبُ من أبواب كتابنا هذا ومسائلِهِ ، ولكنّه لم يُصادِفْ فيه الرَّمْيةَ[2] ولا أصابَ الشاكِلَةَ[3] ، ولا آستوفى المسائلَ ولا أوضحَ الأدِلّةَ ، إنّمَا يُبَوِّبُ البابَ لِلْمسألةِ ثم يستَكْثِرُ من الأحاديثِ والآثارِ وينقُلُ كَلِمَاتٍ مُتَفرِّقَةٍ لِحُكَمَاء الفُرس مثلَ بُزُرْجمَهْرَ والمَوْبذانِ وحُكماءِ الهِند والمأثورِ عن دانيالَ وهِرْمِسَ وغيرِهِم من أكابر الخليقةِ ولا يَكْشِفُ عنِ التّحقيق قِناعاً ولا يرفع بالبَراهين حِجاباً ، إنما هو نقْلٌ وتركيبٌ شِبْهُ بالمواعظ وكأنه حَوَّمَ على الغَرَضِ ولم يَصادِفْهُ ولا تحقَّقَ قَصْدَهُ ولا آستَوْفى مسائِلَه . ونحنُ أُلْهِمنا اللّهُ الى ذلك إلْهاماً وأعْثَرْنا على عِلم جَعَلَنا بين نَكِرَةٍ وَجُهَيْنَةِ[4] خَبَره[5] . فإنْ كُنْتُ قدِ آسْتَوْفَيْتُ

---

(١) الموبذان حكيم الفرس (راجع مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٠) ، اشارة الى الاستغناء عن علوم اليونان وعلوم الفرس جملة .

(٢) صادف ، صادفه : وجده ولقيه (القاموس) ، ويستعملها ابن خلدون بمعنى أصاب : الرمية : الغرض المنصوب لرمي السهام ، ومنه رمية من غير رام : أي أصاب الهدف شخص لا يحسن الرمي والاصابة .

(٣) أصاب الشاكلة (الشكل ، الطريقة) : قارب الوصف ، اقترب من الصواب .

(٤) في طبعة دار الكتاب اللبناني (الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٦١ ، ص ٦٦) : جعلنا من بكره (بفتح الباء وسكون الكاف) وجهينة خبره (وهو أصوب) . وفي القاموس (١ : ٣٧٧) صدقني من (بفتح من أو بكسرها) أي خبرني بما في نفسه وما انطوت عليه ضلوعه (راجع قصة هذا التعبير واعرابه وتعليله في القاموس) .

(٥) جهينة خبره : صاحب الخبر الصحيح وفي المثل : (وعند جهينة الخبر اليقين) .

مسائِلَه وميّزتُ عن سائر الصنائع أنْظَاره وأنحاءه[1] فتوْفيقٌ من اللّهِ وهِداية منه ، وإنْ فاتَني شيءٌ من إحصائه وآشْتَبَهتُ بغيرِهِ فللناظرِ المُحَقِّقِ إصلاحه . وَلِيَ الفضلُ لأني نَهَجْتُ له السبيلَ وأوضحتُ له الطريق . واللّهُ يَهْدِي بنُورِهِ مَنْ يَشاء . . . » .

ويلحَقُ بالإلهامِ عندَ آبنِ خَلدونٍ آسْتِجْمَامُ العقل ، ويُسمِّيه ابن خلدون الفتحَ من لَدُنِ اللّه .

إذا أجْهَدَ الإنسانُ عقلَهُ في حلِّ عددٍ كبيرٍ من المسائل شَعَرَ بعدَ مُدّةٍ أنّهُ عاجـزٌ عن مُتابَعَةِ بَذْلِ الجُهْدِ ، فَيَنْسِبُ ذَلِكَ عادةً إلى جَهْلِهِ ما عَجزَ عن حلِّهِ . وقد يتّفِقُ أنْ يترُكَ الإنسانُ تلك المسألةَ التي ظنّ أنه عَجَزَ عن حلِّها حيناً . فإذا عادَ إلى مُعَالَجَتِها بعدَ ذلك وَجَدَهَا سهلةَ الحلّ . وتعليلُ ذلك أنّ العقلَ يتعَبُ من إلْحاح المسائل عليه فيَكِلُّ ويَعْجِزُ فعلاً . فإذا متَّعْنا العقلَ بشيءٍ من الراحةِ آسْتَجَمّ (آستراح) وعاد إليـه نشاطه الأوّل فآقْتَدَرَ على ما كان قد عَجَزَ عنه . ولقد عَرَفَ ابن خلدون هذه الظاهرة ولكنْ جَهِلَ تعليلَها ، فرأى أنّ البَشَر مُتَفَاوِتون في المقـدرة على التعَلُّم ، وأنّ مقدرةَ بعض الناس تَقِفُ عند مَرْتَبَةٍ مُعَيَّنَة ثم لا يُفيدُهُمُ الاعتمادُ على الدَّرْسِ وعلى قواعد المَنـطق شيئـاً ، أو يَتَعَثَّـرون في دَلالات الألفـاظ على المعـاني وفي شِعـاب الأدِلّـةِ والمُناقشات . وابن خلدون ينصح من يشعُرُ من نفسه بذلك بالتَّعَرُّضِ لِـرحمة اللّه وَمَوَاهِبِه . ثم يُفَصِّلُ النُّصْح فيقولُ (ص ٥٣٥ ـ ٥٣٦) :

« وليسَ كُلُّ أحدٍ يتجاوَزُ هذه المَرَاتب بسُرعة ولا يقطَعُ هذه الحُجُب في التّعليم بسُهُولة ، بـل ربّما وَقَفَ الـذِّهْن في حُجُبِ الألفاظ والمُنـاقشات أو عَثَـرَ في آشتراكِ الأدِلّةِ بِشَغَب الجدال وَقَعَدَ عن تحصيل المطلوب . ولم يكَدْ يتخلّصُ من تلك الغَمْرة إلا قليلٌ[2] مِمّنْ هداهُ اللّه . فإذا آبْتُلِيتَ بمثلِ هذا، وَعَرَضَ لك آرتباكٌ في فَهْمِـكَ أو تَشْغيبٌ بـالشُّبُهات في ذِهْنِك ، فَاطّـرِحْ ذلك وآنْتَبِـذْ حُجُبَ الألفاظِ وعـوائقَ الشُّبُهَاتِ

---

(١) الانظار جمع نظر (بكسر النون) : مثل ، شبيه . الانحاء : الجوانب ، الأبواب ، الفصول .

(٢) اقرأ : ولا يكاد يتخلص . . . . الا قليل . وفي طبعة دار الكتاب اللبناني (ص ١٠٢٤) : ولم يكد يتخلص . . . . الا قليلاً (ولا معنى لذلك) .

وآتْرُكِ الأمر الصِّناعيّ جُملةً واخلُصْ إلى فَضَاءِ الفِكر الطَّبيعي الـذي فُطِرْت عليـه ، وسرِّحْ نَظَرَك فيه وفرِّغْ ذِهْنَكَ فيه للغَوْص عَلَى مَرَامِكَ منه واضعاً قَدَمَكَ حيثُ وَضَعَهَا أكابرُ النُّظّار قَبْلَكَ ، مُتَعَرِّضاً للفتح من لَدُنِ اللّه ، كما فتح عليهم من رَحْمَتِهِ وعَلّمَهم ما لم يكونوا يعلَمون » .

والعِلم بأحوال الناس وبالتاريخ وبسائرِ الفُنون مَرَدُّهُ أيضاً ، عند ابن خَلدون ، إلى اللّه . يقولُ ابن خلدون (ص ٣٣) : « وَمَرَدُّ العِلم كُلّه إلى اللّه ، والبشر عاجِزٌ قاصرٌ ، والاعتراف مُتَعَيِّنٌ واجبٌ . ومَنْ كَانَ اللّه في عَوْنِهِ تَيَسَّرَتْ عليه المـذاهبُ ، وأُنجِحَتْ له المساعي والمطالب . ونحنُ آخذونَ بِعَوْنِ اللّه في ما رُمْناه من أغراض التأليف . واللّه المُسَدِّدُ والمُعينُ وعليه التُّكلان» .

ثم إنَّنا نرى الإنسان نفسُه يَجْري في حياته الخاصَّـة والعامّـة ، كما يقـول ابن خلدون ، على أمور أقرّها اللّهُ في نفوس عِباده وألهَمَهُمْ العملَ بها ، وليس للعِلم المأخوذ عن البشر ، ولو كانوا فلاسفةً ، شانٌ كبير . يقـول ابن خلدون (ص ٣٠٣). « ثمّ إنّ السِّياسة العقلية . . . تكونُ على وجهين ، أحدُهُما يُراعَى فيها[1] المصـالحُ على العُموم ومصالحُ السُّلطان في آستقامَةِ مُلكه على الخُصوص ، وهذه كانت سِياسةَ الفُرس وهي على وجه الحِكمة . وقد أغْنانا اللّهُ عنها في المِلّة ولِعَهْدِ الخِـلافة[2] ، لأنّ الأحكامَ الشَّرعِيّةَ مُغْنِيَةٌ عنها في المصالـح العامّـة والخاصّـة والآداب ؛ وأحكامُ المُلك مُندرجةٌ فيها »[3] .

وفي النـاس طَبَقَات يفضُـلُ بعضُها بعضـاً في الاستعداد الشّخصيّ للتـأثير في نفوس الآخرين وللاطّلاع على الغيب كالسَّحَرَة وعـامِلِي الطِّلَّسْمـات والأنبياء . « إن

(١) الأصوب أن يقال « فيه » .

(٢) في الملة : عند ظهور الاسلام (بمعرفتها من الرسول الذي عرفها من طريق الوحي من الله) . ولعهد الخلافة (الأولى) أيام الخلفاء الراشدين ، اذ كان الصحابة لا يزالون قريبين من عهد الرسول وقد أخذوا عنه .

(٣) راجع أيضاً طبعة دار الكتاب اللبناني (الطبعة الثانية) ، ص ٥٤١ .

نفوس الأنبياء عَلَيْهِمُ السّلامُ لها خاصيّةٌ تستَعِدُّ بها للمعرفة الرّبّانية ومُخاطبة الملائكةِ عَلَيْهِمُ السلامُ عن اللّه سُبحانه وتعالى » . وللأنبياء تأثيرٌ في الأكوان المادّيّة الطّبيعية والنّفسانيّة البَشَريّة ، ولكنْ « بِمَدَدٍ إلهيٍّ وخاصّةٍ ربّانيـة » (ص ٤٩٧) . أما الكُهّـانُ وعـاملو الطِّلَّمْسـات والمُشَعْوِذون أوِ المُشَعبِـذون ، فإنّ تصـرُّفَهُمْ في الأمور المـادّيّة والنّفسـانية وتـأثيرَهُم في الآخَـرين فيكونُ بِقُـوىً شَيْطَانِيّـةٍ أو بـالتّـوجُّـه إلى الأفـلاك والكواكبِ والعوالمِ العُلْوِيةِ والشياطينِ للاطّلاع على شيءٍ من الغيب ولِاكْتِسَابِ شيءٍ من التأثير في الأكوان . وهذا كُلّه تَوَجُّهٌ في طَلَبِ المَعونة من غير اللّه ، وهو كُفْرٌ (ص ٤٩٧ ـ ٤٩٨) .

والتنجيم عنـد ابنِ خلدون من العلوم . ولكن بما أن أدوارَ الكـواكب وسـائـرَ ظواهرِ الفلك تحتاج الى آمادٍ طِوال حتى يحيطَ الإنسانُ بقواعِدِهـا ، وعُمُرُ الإنسـان قصير جِدّاً لا يتّسِعُ لِمُلاحظة تأثيـر الكواكب في أدْوارهـا المُختلفة ، فـإنّ هذا العِلم أصبحَ علماً ظَنّيّاً .

من أجل ذلك كانت صِناعة التنجيم التي تَرْمي الى معرفة الغيب خاصّةً صِناعةً فاسدةً باطلة . وهذه الصِّناعة يَنْهَى عنها الشَّرْعُ لأنها كُفْرٌ ، إذ أنّ صاحبهَا يعتقِدُ بأن الكواكبَ تشْرَكُ اللّهَ في علم الغيب . ثم إنها ضعيفةُ المدارِكِ بعيدة عن طريق العقل مَعَ ما لَهَا من المَضَارّ في العُمران الإنسانيّ بما تبعَثُ في عقائد العَوامِّ من الفسادِ إذا اتّفق (أن يَصْدُقَ بعضُ) أحكامِهَا في بعض الأحايين اتفاقاً لا يَرْجِعُ الى تعليلٍ ولا تحقيقٍ ، فَيَلْهَجُ بذلك مَنْ لا معرفةَ له ويظُنّ اطّرادَ الصِّدقِ في سائر أحكامها ، وليس كذلك . فَيَقَعُ (المُصَدِّقُ بِصنـاعة النّجـوم) في ردِّ الأشياءِ الى غيـر خالِقِهـا » (ص ٥٢٢) . ويُجْمِـلُ ابن خلدون آراءه في ذلـك فيقـولُ (ص ٥٢١) : « ثم إنّ تـأثيـرَ الكواكبِ في ما تَحْتَهـا باطـل ، إذْ قد تبيّن في بـاب التّوْحيـد أنْ لا فاعِـلَ إلاّ اللّهُ . والشّرعُ يرُدّ الحوادثَ كُلَّها إلى اللّه ويبرأ مِمّا سوى ذلك» .

وابن خلدون لا يؤمن بالجَفْر ويرى أن ما في هذا الكتاب من المُغَيّبات باطـلٌ لأنه مصنوعٌ ولا حقيقةَ له (راجع ص ٣٣٠ ـ ٣٤٢) .

● الملائكة والجن والشياطين

الاعتقادُ بالملائكةِ رُكْنٌ من أركانِ الإيمان في الإسلام . أمّا فيما عَدَا هذا الاعتقاد فليس للملائكة صِلَةٌ بحياة المُسلم اليَّوْمية .

وليس للمدارِكِ المُتعلّقة بالملائكة والجِنّ والشياطين فُصولٌ في مُقَدّمَةِ ٱبن خلدون ، ولا موضوعُ بحثٍ ما . غيرَ أنّ هذه المداركَ تَرِدُ عَرَضاً في بِضعِ مُناسبات .

يذكُرُ ٱبنُ خلدونٍ الملائكة ويذكر أنّ مُقَامَهم في الأُفُقِ الأعلى ، وأنّ صِلَتَهُمْ بالبشر تتعلّق بِنَقْلِ الوَحْيِ إلى الأنبياء ، فالأنبياءُ يُكلِّمونَ الملائكةَ . وللملائكةِ صِلَةٌ أيضاً بالمرتبة الثانية من الرُّؤيا . إن المرتبةَ الأُولى من الرُّؤيا هِيَ الرُّؤيا الجَلِيّةُ ، وتكونُ من اللّه ، ولا يحتاجُ الإنسان إلى تَعْبيرها (تفسيرها) لأنها تكونُ واضِحَةَ الدَّلالة بنفسها . وأمّا المرتبةُ الثانية من الرُّؤيا فهيَ المُحاكاة ، أيِ الشَّبَهُ بالأحوالِ العادِيَةِ ، ولذلك تَحْتَاجُ الأحْلَامُ التي هي من المرتبة الثانية الى تعبير . وأما المرتبةُ الثالثة فتكونُ الرؤيا فيها أضغاثَ أحلامٍ ، وهي من الشيطان ، ولذلك كانت باطلةً فلا حاجَةَ الى تَعْبيرها ولا جَدْوَى مِنَ الاهتمام بها (ص ٩٤س ، ٩٥ وما بعدها) .

ويتبدّى الملائكةُ في اللونينِ الأبيضِ والأخضر لأنهما من ألوانِ الخيرِ وهمْ لا يدنُونَ من النِّساء ولا يَدْخُلُونَ الاماكن التي يكون فيها نساءُ (راجع ص ٩٢ س) .

والكلام على الشياطين يَرِدُ في مقدمة ٱبن خلدون معَ الكلام على الكِهانة (ص ١٠١ ، ٤٩٧ س) ، وذلك أنّ الكُهّان كانوا قبل الإسلام يتعَرَّفون أخبارَ السماء من الشياطين . ولقد كان الكُهّان من أجل ذلك يتوجّهون إلى الشياطين بالتعظيم (ص ٤٩٨) . ثم لما جاء الإسلام ٱنقطَع ٱتصالُ الكُهّانِ بأخبارِ الغيب لأنّ الشُّهُبَ (النيازك) أُعِدّتْ منذُ ذلك الحينِ لِرَجْمِ الشياطين كلّما حاوَلوا ٱستراقَ السّمع لمعرفةِ خبرِ السماء . ومعَ أنّ ابن خلدون يَجْزِمُ بأنّ بعضَ الأخبارِ التي يَنْسِبُها الكُهّانُ إلى شياطينهم وأنها من الغيب إنّما هي شَعوَذَةٌ من عند أنفسهم ، فإنّه لا يَنْفي أن يكونَ الكُهّانُ قد تَلَقَّوْا أخبارَ السماء قبل الاسلام وأنهم ظلّوا يَتَلَقَّوْنَ من الشياطينِ أخباراً بعد

الإسلام . وفيما عـدا ذلك فـإِنّ الشيطان عنـد ابن خلدون مَضْرَبُ للمَثَـل وحالٌ من التَّشبيه للذّكاء والمَكْر (راجع ص ١٨٩) ومثلُ للغضب في الباطل (٢٠٢ س) بل للباطل كُلِّه (ص ١٠٤) . ثم إن السَّوادَ من ألوانِ الشَّر والشّياطين (ص ٩٢ س) .

التاريخ للأديان والمذاهب

يَعْرِضُ ابن خلدون في مقدمته للأمم وللدُّوَل التي جاءتْ قبل الإسلام والتي عاصرتِ الإسلام فيُنْصِفُ في تَأْريخها ووَصْفها ، إذْ يبدأ بعَرْضِها على مثالِ ما يفعَلُ أصحابُها . وليس من النادر أن يَحُكَّ ابن خلدون حضاراتِ هذه الأممِ والدُّولِ بشيءٍ من النَّقد ، ولكنْ بعد أنْ يَعْرِضَها على مقْتضى ما يعتقدُ أصحابُها ، وإلاّ فكيفَ يتأتّى النّقدُ الصحيحُ قبلَ العَرْضِ الصّحيحِ الأمين ؟ وإذا كُنا نحن اليوم نألَفُ ذلك الموقفَ المُنْصِفَ عند نَفَر من المُؤلفين ، وإلى حدٍّ ما فقطْ ، فإنْ ذلك الموقفَ كان مفقوداً في عصر ابن خلدون أو كالمفقود . فإنصافُ ٱبن خلدون في مَوْقِفِهِ من الأديانِ والمذاهب لم يكُنْ يدُلُّ على كرَمِ الخُلُقِ في ابن خلدون فَحَسْبُ ، بل على عبقرية فذّةٍ أيضاً .

ويرى ابن خلدون أن الأحوالَ الاجتماعيـة تتقلَّبُ بتقلُّب الدُّوَل ، أو أن الدُّوَلَ تتقلَّب بتقلُّب الأحوال الاجتماعية وتَنازُعِ العَصبيّات ، وأن كُلَّ دولـةٍ ـ بقطْعِ النّظر عن دينها ـ تعمُرُ العالَمَ ، ثم إذا هي ٱنقرضَتْ تركَتْ آثاراً دالّةً على ما كانت عليه من الحَضارة ، فقال في ذلـك (ص ٢٨ ـ ٢٩) : « وقد كـانت في العالَمِ أُممُ الفُـرس الأُولى والسُّريانيون والنَّبْطُ والتَّبابِعةُ وبنو إسرائيلَ والقِبْطُ ، وكانوا على أحوال خاصّـة بهم في دُوَلِهِمْ ومَمـالِكِهِمْ وسِيـاستهم وصَنـائعهم ولُغـاتهم وٱصطلاحـاتهم وسـائـرِ مُشاركاتِهم مَعَ أبناء جِنسِهم وأحوال ٱعتِمارِهم للعالَم تشهَدُ بها آثارُهم » . وتناول ابن خلدون المُوازنَةَ بين أصحابُ الدِّيـانات السَّـماويـة والـدُّول المَجوسية فقال (ص ٤٤) : « فأهلُ الكِتاب والمُتّبعون للأنبياء قليلون بـالنِّسبة الى المَجـوس الذين ليس لهم كتابٌ فإنّهم أكثرُ أهل العالم ، ومَعَ ذلك فقد كانت لهم الدُّوَلُ والآثارُ فضْلاً عن الحياة » .

ويتكلَّم ابن خلدون عنِ اليهود منذ أيام موسى ، ويذكُرُ دعوةَ موسى إياهم الى

أن يَمْلِكوا الشام فـأَبَوْا أن يُـطيعوه لأنهم كـانوا قـد أنِسوا من نَفسِهم عجـزاً عن ذلك لِفِقدانِهِمُ العَصبيَّةَ في ذلك الحين (ص ١٤١ ـ ١٤٢) .

ثم يَجيء ابن خلدون إلى التاريخ الديني لليهود فَيُؤَرِّخُ لهم كما لو كان يُؤَرِّخ لهم واحدٌ منهم مَعَ الجِـدِّ والإنصاف ، ويَـرْبِطُ ضَعْفَهم وتشتُّتَهُم وآنقراضَ مُلكهم ـ على عادتِه ـ بِضياع العَصبية فيهم (ص ٢٢٣ ، ٢٢٣ و ٣٥٤) . غير أن ابن خلدون لم يقبَلْ من مؤرخي اليهود ما لا يقبَلُه منطقُ التاريخ ، فقد تناوَل مثلاً الروايةَ العِبرانية التي تقول بأنّ جيوشَ بني إسرائيلَ كانت في أيام ِ موسى سِتَّمِائَةِ ألفٍ أو يزيدُ فينقُدُها على أساس ٍ من علم ِ الشعوبِ وأساس ٍ من الفن العسكريِّ . إذا كان العِبرانيون قد جاءوا إلى مِصْرَ في أيام يوسُفَ سبعينَ نَفَراً ، ثم خرجوا منها مَـعَ موسى بعـدَ مِائَتَيْنِ وعِشرينَ سَنَةً ـ كما يزعُمون ـ فكيفَ يُمكِنُ في الطَّبيعة والعادة أن يتكاثَرَ هؤلاء النَّفَرُ السَّبعون في قرنَيْنِ ورُبع ِ قرنٍ فيُصبحوا سِتَّمِائَـةِ ألفِ نفس ٍ مِمَّنْ يَحْمِلُ السـلاحَ غيرَ النسـاء والوِلـدان[1] ! هـذا مَعَ العلم بـأنّ العِبـرانيين عـاشـوا في مِصـرَ في الأسْـر والاستعباد ، والنَّسلُ في مثل تلك الأحوال ِ يَقِلُّ ، والشُّعوبُ المُستعبَـدةُ تضعُفُ ولا تَقْوى ! (راجع ص ١٤٨) .

ويـرى ابن خلدون أنّ الناس يَتيهـون في بَيْداء الـوَهْم والخطأ ، ولا سِيَّما في إحصاءِ الأعداد من الأموال والعساكر . . . اذ هِيَ (أي الأعدادُ) مَظنَّةُ الكَذِب ومَطِيَّةُ الهَذْرِ . والذين ذَكروا أنّ جُيوشَ بني إسرائيلَ بلغتْ سِتّمائَةِ ألفٍ أو يزيدُ قد ذَهَلوا في ذلك عن تقدير مِصْرَ والشام وآتّساعِهما لِمِثْلِ هذا العدد من الجُيوش . . . ثمّ إنّ مثلَ هذه الجيوش البالغة إلى مثـل ِ هذا العـدد يصعُبُ أن يقَعَ بينَهـا زَحْفٌ أو قِتال لِضِيق ساحة الأرض عنها وبُعدِها ، إذا آصطَفَّتْ ، عن مَدى البصر مَرَّتَيْنِ أو ثلاثاً أو أزيدَ ، فكيف يقتَتِلُ هذانِ الفريقانِ أو تكـونُ غَلَبَةُ أحـدِ الصَّفَّينِ وشيءٌ من جوانبـهِ لا يشعُرُ بالجانب الآخَرِ ! (ص ٩ ـ ١٠) . وهذا النَّقْد صحيحٌ بلا ريبٍ بالإضافة إلى نِـظام الحرب والمعارِك في الزمن القديم .

---

(١) ص ١٠ ، ١١ .

ولابن خلدون نقدٌ بارعٌ لنظرية العِبرانيين في لون أهلِ السّودان ، تلك النظرية الواردةِ في التّوراة الموجودةِ بأيدي الناس ، والتي آرتبطَتْ فيما بعدُ بالحياة الخُرافية عند العَوامِّ . ويَلْفِتُ نظرَنا أنّ آبن خلدون يقبَلُ روايةَ التوراةِ ولكنْ يُصحِّح تعليلَها الذي آستقر في أذهانِ الناس . قال ابن خلدون (ص ٨٣ ـ ٨٥) :

« وقد توهَّمَ بعضُ النّسّابين مِمّن لا علمَ له بطبائع الكائنات أن السّودانَ هم وَلَدُ حام بن نوح آخْتُصّوا بلونِ السَّوادِ لِدَعوةٍ كانت عليه من أبيه ظهَرَ أثرُها في لَوْنِه وفيما جعل اللّهُ من الرِّقّ في عَقِبِهِ ، وينقُلون في ذلك حِكايةً من خُرافاتِ القُصّاص . ودعاءُ نوحٍ على آبنهِ قد وَقَعَ في التوراة[1] ، وليس فيه ذِكْرُ السَّوادِ ، وإنّما دعا عليه بأن يكونَ وَلَدُه عبيداً لِوَلَدِ إخوتِه لا غيرُ . وفي القول بنسبة السّواد الى حامٍ غفلةٌ عن طبيعة الحرّ والبرد وأثرهما في الهواء وفي ما يتكوّن فيه من الحَيَوانات ، وذلك أن هذا اللون شَمَلَ أهلَ الإقليم الأول والثاني(*) من مِزاجِ هوائهم للحرارة المُتضاعِفَةِ بالجَنوب فإنّ الشمس تُسامِتُ رؤوسَ (أهلِه) مَرّتينِ في كُلّ سَنَةٍ قريبةٍ إحداهُما من الأُخرى فتَطولُ المُسامتة[2] عامّةَ الفُصولِ فيكثُرُ الضوءُ لأجلِها ويُلِحُّ القَيْظُ الشديدُ عليهم[3] وتسوَدُّ جلودُهم لإفراطِ الحرّ » .

وإذا جِئنا الى ما في مقدمة ابن خلدون من تاريخ الأمم غيرِ الإسلامية وَجَدْناه يقول في ما يتعلّق باليهود مثلاً (ص ٢٣١) :

---

(١) في سفر التكوين ٩ : ١٨ ـ ٢٧ :
وكان بنو نوح الذين خرجوا من الفلك ساما وحاما ويافث . وحام هو أبو كنعان . وابتدأ نوح يكون فلاحاً وغرس كرماً وشرب خمراً فسكر وتعرى داخل خبائه . فأبصر حام أبو كنعان عورة أبيه وأخبر أخويه خارجاً . فأخذ سام ويافث الرداء ووضعاه على أكتافهما ومشيا الى الوراء وسترا عورة أبيهما ووجههما الى الوراء فلم يبصرا عورة أبيهما . فلما استيقظ نوح من خمره وعلم ما فعل به ابنه الصغير فقال : ملعون كنعان ، عبد العبيد يكون لأخوته . . . » .

(*) شمال خطّ الاستواء مباشرة .

(٢) المسامتة : أن يكون ضوء الشمس أفقياًعلى رؤوس السكان .

(٣) عليهم : على السكان .

« وأما ما سِوى المِلّة الإسلاميـة فلم تكُنْ دَعْوتُهم عـامّةً ، ولا الجِهـادُ عندَهم مشروعاً إلّا في المُدافعة فقط . فصارَ القائمُ بأمرِ الدّين فيها لا يَعْنيهِ شيءٌ من سِياسة المُلك ، وإنّما وَقَعَ المُلْكُ ، لمن وَقَع منهم ، بالعَرَضِ ، ولأمرٍ غيـرِ دينـيٍّ وهُوَ مـا آقتضَته لَهُمُ العصبيةُ لِمَـا فيها من الـطّلب للمُلك بالـطبع ، كمـا قدّمْنـا ، لأنّهم غيرُ مُكلّفين بالتغلُّب على الأُمم كما في المِلّةِ الإسلامية ، وإنّما هم مطلوبون بإقامة دينِهم في خـاصّتهم . ولذلـك بَقِيَ بنو إسـرائيـلَ من بعـد مـوسى ويـوشَـع ، صَلَوات الله عليهمـا ، أرْبَعَمِائَـةِ سَنةً لا يعتَنـون بشيءٍ من أمر المُلك ، إنمـا همُّهم إقامـةُ دينهم فقط . وكان القائمُ بينَهم يُسمّى الكوهن كأنه خليفةُ موسى صَلَواتُ اللهِ عليه ، يُقيمُ لَهُمْ أمرَ الصّلاة والقُربانِ ،ويشترِطونفيه أنيكون من ذُرِّية هَارونصَلَوات الله عليه لأنّ موسى لم يُعْقِبْ . ثمّ آختاروا لإقامة السِّياسة التي هي للبشر بالطبع سَبْعينَ شيخاً كانوا يَتْلون أحكـامَهُمُ العامّـة . والكـوهن أعـظمْ منهم رُتبـةً في الـدِّين وأبعـدُ عن شَغَبِ الأحكام . . . . » ثم يَسْتَعْرِض ابن خلدون شيئـاً من تاريـخ اليهود السِّيـاسيِّ المُلَوَّن بالدّين (ص ٢٣١ ـ ٢٣٢) .

وإنصافُ ابن خلدون وعبقريتُه يَبْدُوانِ في إطارٍ أوسَعَ حينما يُؤرِّخُ النَّصرانيةَ ، ذلك لأنّ العَرَبَ والمُسلمين لم يكـونوا في أيّـامِ ابن خلدون في نِزاعٍ مـعَ اليهود ، ولكنهم كانوا في حربٍ طاحِنَةٍ مَعَ الدُّوَلِ النَّصْرانيةِ في كُلّ مكان : في آسِيةَ وأُوروبةَ وإفْـرِيقِيَةَ نفسِها . ومع ذلك فقد لخّص تاريخَ النَّصرانية في مقدمته من الناحية الدينيّة البَحْتِ ومن الناحية السّياسيّة المُتعلّقة بالدين تاريخاً حِياديّاً مُنصِفاً ، ثم أوْرَدَ في أثناء ذلك من المعاني والألفاظ ما ليس في وُسْع النَّصرانيِّ ، مهما يكُنْ مُتشدّداً أن يُنكرَه ، وإنْ كان المُسلمُ يُحبّ أنْ يتجنّبَ إيرادَه عادةً . من ذلك قولُه (ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣) :

« ثم جاء المسيح صلَوات الله وسلامه عليه بما جاءهم به من الـدين والنَّسْخِ لبعض أحكام التّوراة وظهَرَتْ على يَدَيْهِ الخوارقُ العجيبةُ من إبراء الأكْمَـهِ والأبرص وإحيـاء الموتى . وآجتمـعَ عليه كثيـر من الناس وآمنـوا به وأكثَـرُهُمُ الحَوَارِيّـونَ من أصحابه وكانوا آثْنَيْ عَشَرَ ، وبعَثَ منهم رُسُلاً الى الآفاق داعينَ إلى مِلّته . . . وكان

بُطرُسُ كبيرَهم فَنَزَلَ برومةَ دارِ مُلكِ القَياصِرة . . . وآجتمعَ الحَوارِيّون الرُّسُلُ لـذلك العَهد بِرُومةَ ووضَعوا قوانين المِلّة النَّصرانية وصيَّروها بِيَد أقلمنـطَس تلميذ بُـطرسَ . وكان صاحبُ هذا الدين والمُقيمُ لمراسيمه يُسَمّونه البَطْرك ، وهو رئيسُ المِلّة عندَهم وخليفـةُ المسيحِ فيهم يبعَثُ نُـوّابه وخُلفـاءه الى ما بَعُـدَ عنه من أُمَمِ النَّصـرانيـة ، ويُسمّونه الأُسقُفَ أي نائبَ البطرك . . . وكان بُطرُسُ الرسولُ رأسَ الحَوارِيّين وكبيرَ التلاميذِ بِرُومةَ يُقيمُ بها دين النَّصرانية . . . » .

ويتكلم ابن خلدون على قبرِ المسيح وعلى طَلَبِ المَلِكة هيلانـةَ للخَشَبة التي صُلِبَ عليها المسيحُ على ما هو معروفٌ في التاريخ المسيحيّ مما هو مُخالِفٌ للاعتقادِ الإسلاميِّ في هذه الأمـور . ومعَ أنّ ابن خلدون يحتـاطُ لِتَقْواه بقـولِه : بِـزَعْمِهم ، بزعمِها ، مرةً بعدَ مرةٍ ، فإنه يُحاولُ أن يُنصِفَ فَنَّ التاريخ بسُلوكه هذا ثم يـدرَأ عن نفسِهِ اللَّوْم بأنه ينقُلُ ولا يُقَرِّرُ (راجع ص ٣٥٥) .

الدين عموماً :

يقـومُ الاجتماعُ الإنسـانيُّ عند ابن خلدون على أسـاسَيْنِ بـارزَينِ : العصبيـةِ والدينِ . أما جميعُ العوامل الاجتماعيةِ الأُخرى فهي من لواحق العَصَبية والدين ، اذْ لولا العَصبيّةُ والدينُ لمَا كان عِندَنا آجتماعُ إنسانيٌّ سليمٌ وَلكانَ البشرُ في مثلِ هـذه الحالِ في عُرْضِ الحَيَوان غيرِ الناطق في معيشتهم وسُلوكهم وأخلاقهم . يقولُ ابن خلدون في ذلك (ص ٨٣) :

« . . . يُنقَلُ عنِ الكثير من السُّودان أهلِ الإقليم الأوّلِ أنهم يسكُنون الكُهوفَ والغِياض ويأكلون العُشب ، وأنهم مُتوحِّشون غيـرُ مستأنسينَ يـأكل بَعضُهم بعضـاً ، وكذا الصَّقالبةُ . والسببُ في ذلك أنهم لِبُعْدِهِم عنِ الاعتدالِ يقرُبُ عُرْضُ أمزِجتهم وأخلاقهم من عُرضِ الحَيَوانات العُجْم ويبعُدون عنِ الإنسانية بِمقدارِ ذلك . وكذلك أحوالُهم في الدِّيانة أيضاً فلا يَعرِفون نُبُوَّةً ولا يَدِينـون بشريعـة . . . فالـدِّين مجهول عِندَهم والعِلم مفقود بينهم ، وجميـعُ أحوالهم بعيـدةٌ عن أحوال الأنـاسي قريبـةٌ من أحوالِ البهائم » .

إنّ الدّين يُلَيِّنُ النّفوسَ وهو الوازع الصحيح في ٱلاجتماع الإنسانيّ . إنّ في العَصَبيّةِ حَمِيّةً تُفضي بأصحابها ، كما يقول ابن خلدون (ص ١٢٦ ـ ١٢٧) الى الهَرْجِ والقِتال فيُضْطَرُّ الناسُ إلى أن يَرجِعوا في ضبط الأمور وحَقْن الدّماء الى قَوانينَ مفروضةٍ يخضَعُ لها المجموع . هذه القوانين قد تكون سِياسيّة من وَضْع الحُكماء والملوك فتكونُ نافعةً في الدُّنيا ، وقد تكون دينيّة وَضَعَها الشَّرْعُ فتكونُ حينئذٍ نافعةً في الدُّنياوالآخِرة معاً، لأنّ المقصودَ بالخَلْقِ ووُجودِ الناس ليس وجودَهم في الدُّنيا فقطْ ، إذِ الدُّنيا عَبَثٌ وباطلٌ وغايَتُها الموتُ والفناء . . . فالمقصودُ بالخَلْق إذَنْ إنّما هو دينُهُمُ المُفضي بهم إلى السعادة في آخِرتهم . من أجلِ ذلك « جاءتِ الشرائعُ بِحَمْلِ (الناس) على ذلك في جميعِ أحوالهم من عبادة ومُعاملة ، حتّى في المُلك الذي هو طبيعيٌّ في ٱلاجتماع الإنسانيّ فأَجْرَتْهُ على مِنهاجِ الدين ، لِيكون الكُلُّ مَحوطاً بِنَظَرِ الشارع . . . لأن الشارعَ أعلَمُ بمصالحِ الكافّة فيما هو مُغَيَّبٌ عنهم من أمور آخِرَتهم . وأعمال البشر كُلُّها عائدة عليهم في مَعادِهم في الآخِرة » (ص ١٩٠ ، راجع ١٩١) .

النبوة

يرى ابن خلدون أنّ الإقليمَ الرابعَ من الأرض ، في التقسيم القديم ، هو أعدلُ البِقاع في كُلّ شيء . والإقليمان الثالثُ والخامسُ قريبانِ من ذلك . أمّا الإقليمان الأوّلِ والثاني في الجَنوب والإقليمانِ السادسُ والسابع في الشَّمال فأقاليمُ مُنْحَرِفةٌ مُفْرِطة في البرد أو الحرّ ، وبالتالي في كُلِّ شيءٍ آخَرَ . من أجل ذلك يرى ابن خلدون أنّ الأقاليمَ المُعتدِلَة هي مهدُ النُّبوّات والدِّيانات ، حتى قال : « ولم نَقِفْ على خبرِ بِعثةٍ (للأنبياء) في الأقاليم الجَنوبية ولا الشّمالية » (ص ٨٢) .

والنّبيّ عند ابن خلدون لا يُمكِنُ أنْ يكونَ أيَّ إنسانٍ ٱتَّفَقَ ، بل يجبُ أن يكونَ مفطوراًعلى ما حَسُنَ من الخَلْق والخُلُق مُعَدّاً لِلنّبوّة من قبلِ أنْ يُصبحَ نَبيّاً (ص ٩٨ - ٩٩) . يقول ابن خلدون (ص ٩١) : « إنَّ اللّهَ سُبحانَه ٱصْطفى من البشر أشخاصاً فضّلهم بِخِطابه وفَطَرَهُمْ على معرفته وجعلهم وسائلَ بَيْنَه وبينَ عباده يُعَرِّفونَهم

مصالِحِهم ويُحَرِّضونهم على هِدايتهم (في الدنيا) ويدُلّونهم على طريق النّجاة (في الآخرة) بما يُلقيهِ (اللهُ) إليهم من المعارِف ويُظهِرُه على ألْسِنَتهم من الخوارق والأخبار (الماضية) والكائنات المُغَيَّبة عن (سائر) البشر ، والتي لا سَبيلَ الى مَعرِفتها إلا بِوَساطتهم ولا يَعْلَمونها إلاّ بتعليمِ الله إيّاهم ، فإنّ البَشَر عُموماً مَحْجوبون عنِ الغَيْب (ص ٣٣٠) . وقد تعاقَبَ في بني إسرائيلَ أنبياءُ كثيرون (ص ٣٣١) ، ثم جاء عيسى عليه السلام (راجع ص ٢٣٢ وما بعدها) ، ولكِنّ مذهبَ النّصارى أصبَحَ ـ فيما بعدُ ـ القولَ بحُلول الإلَه في عيسى صلَوات الله عليه » (راجع ص ١٩٨) .

وبما أنّ الأنبياءَ والرُّسُلَ يتعرّضون لأسئلةٍ من قَوْمِهِم هي في الأكثر على سبيلِ التّحدي ، فإنّ الله قد أجْرى على يد أنبيائه ورُسُله خوارقَ ومُعْجزاتٍ كالصّعودِ الى السماء والنُّفوذ في الأجسام الكثيفة وإحياء الموتى وتكليمِ الملائكة والطّيرانِ في الهواء (ص ٩٤ ـ ٩٥) وسِوى ذلك من الأعمال التي ليست مما يفعلُ الناسُ عادةً (راجع ٩٣ ، ٤١٣ ، ٤١٤) . غيرَ أنّ أتباعَ الأنبياءِ في العالم وفي التاريخ قليلون ، برُغْمِ كُلِّ ما يجري على أيدي الأنبياءِ من المعجزات (ص ٤٤ ع) .

أما مُعجزةُ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلم فإنّها مُغايِرةٌ لِمُعجزات سائر الأنبياء : إنّ سائرَ الأنبياء كانَ يَنْزِلُ عَلَيْهِمُ الوَحْيُ فلا يُصَدِّقُهم أبناءُ قَوْمِهم فَيُضْطَرّون إلى الإتيان بِمْعجزات من غيرِ نِطاق الوَحْي (كقَلْبِ العصا حيّةً وشِفاء المَرْضى وإحياء الموتى) دليلًا على صِحّة نُبُوّاتهم . فكانت الصِّلةُ من أجل ذلك ، بين صِحّة الوَحْيِ والمعجزة بعيدةً والدَّلالةُ غامضةً ، فما الصّلةُ مثلًا بينَ أن يستطيعَ رجُلٌ أن يَقْلِبَ العصا حيّةً والقولِ بأنّ الصّلاةَ قد أمَرَ اللهُ بها ؟ وفي هذا يقول ابن خلدون (ص ٩٥) :

« إن أعظمَ المعجزاتِ وأشرفُها وأوضحُها دَلالةً القرآنُ الكريمُ المُنْزَلُ على نَبِيّنا محمد صلى الله عليه وسلم ، فإنّ الخوارقَ في الغالب تَقَعُ مُغايرةً للوَحْي الذي يتلَقّاه النّبي فيأتي (النبي) بالمُعجزات شاهدةً لِصدقه . والقرآنُ هو بنفسه الوَحْيُ المُدَّعى ، وهو الخارقُ المُعجز ، فشاهِدُه في عَيْنِهِ ، ولا يفتقرُ إلى دليل مُغايِرٍ له كسائر

المعجزات مَعَ الوَحْيِ ، فهو أوضحُ دلالةً لاتحادِ الدّليل والمدلول » .

ولقد دَرَج الناسُ في تاريخ الأديان وفي الترجمة للأنبياء على أن يُقَلِّلوا من شأن قومِ النَّبيّ في كُلّ شيء ، في الشّرف والغِنى والقُوّة والعدَد ، حتى يرفَعوا من شأنِ النبي نفسِه . ولكنّ ابن خلدون لا يرى هذا الرأيَ ، بل يعتقد ـ تمشّياً مَعَ نظريتِهِ في العَصبية ـ أنّ النبيَّ يُبعثَ في مَنَعَةٍ من قومه أو في ثروة من قومه ، كما جاء في الحديث . والثروة هنا هي العدد الكثير والمَنَعَة[1] . وهكذا يرى ابن خلدون أنه يجب أن يكون للنبيِّ « عُصبةٌ وشَوْكة (تَرُدّان عنه) أذى الكُفّار حتى (يستطيعَ أن) يُبلِّغَ رسالةَ ربِّه و (حتى) يَتِمّ مُرادُ الله من إكمال دينه وملته » (ص ٩٣) .

ولابن خلدون تعليلٌ للأُمّيّة في مُحمَّدٍ رسول الله يتّفق وتعليلَ الجاحظِ لها في المرمى ، لا في اللَّفظ . يرى الجاحظ أن الأُمّية إنما هي جهلُ الإنسان للخط ولقراءة الخطّ ، ولا صِلةَ لها بدَرَجة الإنسان في العلم وفي الثّقافة العامّة . يرى الجاحظ أنّ آلاستعدادَ لتَعَلُّم الخطِّ والخَطابةِ والشِّعر وسائرِ الصِّناعات كان موجوداً في الرسول ، ولكنّه صلى الله عليه وسلم صَرَفَ تلك القُوى وتلك آلاستطاعة إلى ما هو أزْكى وأشبهُ بمرتبة الرِّسالة ، وكان (الرسول) إذا آحتاج إلى البلاغة كان أبلغَ الناس ، وإذا آحتاج الى الخَطابة كان أخطبَ الناس . . . فلما طال هِجْرانُه لِقَرْضِ الشعر ورِوايته صارَ لِسانُه لا يَنْطِق به ، والعادة تَوْأَمُ الطّبيعة . . . وبَيْنَ أنْ نُضِيفَ إليه العَجْزَ ـ كما فعلَ الشَّيخُ البَصْريُّ ـ وبين أنْ تُضيفَ إليه العادةَ الحَسنة وآمتناعِ الشيءِ عليه من طول هِجرانه فرق[2] .

وأما رأي ابنِ خلدون في أُمِّيّةِ الرسول فهو الذي يلي (ص ٤١٩ س) :

« وقد كان صلى الله عليه وسلم أُمِّيّاً ، وكان ذلك كمالاً في حَقّهِ وبالنِّسبة إلى مَقامه لِشَرفه وتنزُّهِهِ عنِ الصنائع العَمَلية التي هي من أسبابِ المعاش كُلُّها ، وليستِ الأميةَ كمالاً في حقّنا نحن ، إذ هو مُنقطعٌ إلى ربّه ، ونحنُ مُتعاونون على الحياة

---

(١) راجع الترمذي تفسير سورة ١٢ : ٢ ومسند أحمد بن حنبل ٢ : ٣٣٢ ، ٣٨٤ .

(٢) البيان والتبيين (٤ : ٣٢ - ٣٤) .

الدُّنيا ، شأنَ الصّنائع كُلِّها ، حتى العلومُ الاصْطلاحية فإنّ الكَمالَ في حقّهِ هو تنَزُّهُهُ عنها جُملةً بخِلافنا » .

ويتّصل برأي آبن خلدون في أُمّيةِ الرسول رأيُه في الطِّب النَّبوي ، قال ابن خلدون في ذلك (ص ٤٩٣ ـ ٤٩٤) :

« وللباديةِ من أهلِ العُمران[١] طِبٌّ يَبْنونه في غالب الأمر على تَجْربة قاصرةٍ على بعض الأشخاص مُتَوَارَثاً عن مشايخ الحيِّ وعجائِزه ، وربّما يَصِحُّ منه البعضُ ، إلّا أنه ليس على قانون طبيعيّ ولا على مُوافقة المِزاج . وكان عند العرب من هذا الطِّبِّ كثيرٌ ، وكان فيهم أطباءُ معروفون كالحارث بن كَلَدَةَ وغيرِه . والطِّبُّ المنقولُ في الشّرعيات من هذا القَبيل ، وليس من الوَحْيِ في شيءٍ ، وإنّما هو أمر كان عادِيّاً للعرب[٢] ووَقَعَ في ذكر أحواله (أحوال الرسولِ) التي هِيَ عادة وجِبِلّةٌ ، لا من جِهةِ أنّ ذلك مشروعٌ على ذلك النّحو من العملِ . فإنّه صلّى اللهُ عليه وسلّم إنّما بُعِثَ لِيُعَلِّمَنا الشرائع ، ولم يُبعَثْ لِتعريفِ الطِّبّ وغيرِه من العادِيّات . وقد وقع له في شأن تلقيحِ النَّخلِ ما وَقَعَ[٣] فقال: أنتُم أعلمُ بأمور دُنياكم . فلا ينبغي أن يُحمَل شيءٌ من الطِّبِّ الذي وقع في الأحاديث المنقولة على أنّه مشروعٌ ، فليس هنالك ما يدُلُّ عليه ، إلّا إذا آستُعْمِلَ على جهة التبرُّك وصِدْقِ العَقْدِ الإيمانيّ فيكونُ ذا أثَرٍ عظيم في النَّفع . وليس ذلك في الطِّبِّ المِزاجيِّ ، وإنّما هو من آثار الكَلِمة الإيمانية ، كما وَقَعَ في مداواة المَبْطون بالعسل ، والله الهادي الى الصَّواب ، لا ربَّ سواه » .

القرآن الكريم

إنّ تعريفَ ابن خلدون للقرآن الكريم تعريفٌ شَرعيٌّ وعِلميٌّ معاً ، هو (ص

---

(١) الأماكن المسكونة في البادية سكنى استقرار أو شبه استقرار .

(٢) عادى : قديم (نسبة الى عاد) .

(٣) سأل قوم الرسول مرة عن تأبير النخل (تذكيره بنقل طَلْعِ الشجرة الذكَر الى عُرجون الشجرَة الأُنثى) فقال لهم : لا تفعلوا . فلم يعط النخل في ذلك العام حملاً صحيحاً . فلما راجعوه في ذلك قال لهم : أنتم أعلم بأمور دنياكم . فرجعوا الى تأبير النخل على مجرى عادتهم .

٤٣٧) : « كلامُ اللهِ المُنزَلُ على نبيّه (محمدٍ) المكتوبُ بين دَفْتَيِ المُصْحَفِ » .

وابن خلدون عارفٌ بعلوم القرآن الكريم وأحكامه (ص ٣٤ و ٤٣٧ ـ ٤٤٠) ، ثم له في الفرق بين التَّهْجِئة والرَّسم في المصاحف رأيٌ يَبْنيه على أن العرب كانوا هلَ بداوةٍ بعيدينَ عنِ الصنائع كُلِّها ، ومن الصنائع صِناعة الخطّ . قال ابن خلدون (ص ٤١٩) :

« . . . وآنظُرْ ما وَقَعَ لأجلِ ذلك في رَسْمِهِمُ المُصْحفَ حيث رَسَمَهُ الصَّحابة بخُطوطهم ، وكانت غيرَ مُستَحْكِمةٍ ، فخالَفَ الكثيرُ من رُسومِهم ما آقْتَضَتْهُ صِناعةُ الخَطِّ عند أهلِها . ثمّ آقتفى التابعون رَسْمَهُمْ فيها تبرُّكاً بما رَسَمَه أصحابُ رسول الله صلى الله عليه وسلم وخيرُ الخَلْق من بَعدهِ المُتَلَقُّونَ لِوَحْيِه من كتاب الله وكلامه ، كما يُقتفى لهذا العهدِ خطُّ وَليٍّ أو عالمٍ تبرُّكاً ويُتَّبعُ رسمُه خطأً أو صَواباً ؛ وأينَ نِسبةُ ذلك مِنَ الصحابة فيما كتبوه ! فآتُّبِعَ ذلك وأُثْبِتَ رسماً ، ونبّه العُلماءُ بالرَّسْم على مواضعه[1] . ولا تَلْتَفِتَنَّ في ذلك إلى ما يزعُمُه بعضُ المُغفَّلين من أن (الصَّحابة) كانوا مُحكِمينَ لِصِناعة الخطّ ، وأن ما يُتَخَيَّل من مُخالفةِ خُطوطِهم لأُصول الرسم ليس كما يُتخيَّلُ ، بلْ لِكُلِّها وجهٌ . ويقولون في مثل زيادةِ الألِفِ في لا أذْبَحَنَّهُ[2] أنّه تنبيهٌ على أنّ الذَّبح لم يَقَعْ ، وفي زِيادة الياء في بأييد[3] أنه تنبيهٌ على كَمال القُدرة الرَّبانية، وأمثالِ ذلك مِمّا لا أصلَ له الا التّحكُّم المَحْض. وما حَمَلَهُمْ على ذلك إلّا آعتقادُهم أنّ في ذلك تَنْزِيهاً للصّحابة عن تَوَهُّمِ النّقْص في قِلّةِ إجادة الخطّ ، وحَسِبوا أن الخطّ كَمالٌ فنزّهوهم عن نقصِه ونَسَبوا إلَيهِمُ الكمالَ بإجادته ، وطلبوا تعليلَ ما خالَفَ الإجادةَ من رَسْمه . وذلك ليس بصحيح » .

---

(١) كذا في الأصل ، والأصوب : ونبه العلماء على الرسم (الصحيح) في مواضعه .

(٢) في سورة النمل (٢٧ : ٢٠ ـ ٢١) ، عند الكلام على سليمان : « وتفقد الطير فقال : ما لي لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين * لأعذبنه عذاباً شديداً أو لأاذبحنه أو ليأتيني بسلطان مبين * (التهجئة يجب أن تكون : لأذبحنه ، ولكن الرسم في القرآن الكريم : لأاذبحنه ، بزيادة ألف عليها سكون لكيلا تلفظ بين لأ وبين ذبحنه) .

(٣) في سورة الذاريات (٥١ : ٤٧) : ﴿ والسماء بنيناها بأييد ، وانا لموسعون * ﴾ مكان « بأيد » .

وابن خلدون يرى ، عند قِراءة القرآن الكريم ، ضَرورةَ إجادة الأداء ، أيْ أداءِ الحُروف على وَجْهها من مَخارِجها المخصوصة وبمُدودها المُعَيَّنَة . أما التّلحينُ فيُجيزه ابنِ خلدون بِقَدَرٍ ، إذا ساعدَ على حُسْنِ الأداء ، وأما التَّلحينُ المَبْنيُّ على الموسيقى فإنه محظورٌ لأنه من صِناعة الغناء . وصِناعةالغِناء مُباينةٌ للقرآن بكُلّ وجهٍ ولا يُمكِنُ آجتماعُ التَلحين والأداء المُعْتَبَرِ في القرآنِ بوجهٍ ، لأنّ القُرآنَ محلُّ خشوعٍ بذِكْر الموت وما بعدَه ، وليس مقامَ التذاذٍ بإدراكِ الحَسَنِ من الأصوات (راجع ص ٤٢٥ ـ ٤٢٦) .

ولابن خلدون في تعليم المشارقة وتعليم المغاربة للقرآن الكريم رأيٌ صائبٌ نشعرُ نحن اليومَ بالضَّرورة إلى الأخْذ به في تعليمِ الأطفال في المدارس . قال ابن خلدون (ص ٥٣٧ ـ ٥٤٠) :

« اعلم أن تعليم الوِلدانِ للقرآن شِعارُ الدين ، أخذَ بِهِ أهلُ المِلّة ودَرَجوا عليه في جميع أمصارهم لِمَا يَسْبِقُ فيه إلى القلوب من رُسوخِ الإيمانِ وعقائِده من آيات القرآن وبعضِ مُتونِ الأحاديث ، وصارَ القرآنُ أصلَ التعليم الذي يَنْبني عليه ما يحصُلُ بعده من المَلَكات . وسبب ذلك أنّ التعليمَ في الصِّغَرِ أشدُّ رُسوخاً، وهو أصلٌ لما بعده ، لأن السابق الأوّل للقلوب كالأساسِ للمَلَكاتِ ، وعلى حَسْب الأساس وأساليبِهِ يكونُ حالُ ما يَنْبني عليه » .

يستَعْرِضُ ابن خلدون طريقةَ تعليمِ القرآن الكريم في المَغْربِ والأندلُس والمشرق فيرى أن الأقطارَ الثلاثَةَ مُتّفقة على البَدْءِ بتعليمِ القرآن للأولاد باكراً ، مَعَ آختلافٍ يسير بينَها على الموادّ التي تُعَلَّمُ مَعَ القرآن الكريم في تلك السِّنِّ المُبَكِّرَةِ (ص ٤٣٨ و ٥٣٩) .

وكان للقاضي أبي بكرِ بن العربيّ[1] رأيٌ في تعليم القرآن للأولاد لم يوافِقْه

(١) هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد بن العربي المعافري من أهل أشبيلية ، ولد فيها ١٠٧٦/٤٦٨ ، كان اماماً عالماً حافظاً بارعاً في العلوم تولى القضاء في اشبيلية ورحل إلى المشرق . وكانت وفاته في فاس (المغرب) ١١٤٨/٥٤٣ .

عليه ابن خلدون . يرى أبو بكرِ بنُ العربيّ أنّ الطِّفل يجبُ أن يبدأ تعليمُه بعلمِ العربية ثم بالشِّعر ثم بالحِساب ، ثم يَنتقِلُ بعدَ أن تكونَ مداركُه قدِ آتسعتْ بتلك العُلوم الى دَرْسِ القرآن لِكَيْ يتيسَّرَ عليه فهمُ القرآن . وأبو بكرِ بنُ العربيّ لا يرى صوابَ البدء بتعلُّمِ القرآن قبلَ أن يُصبحَ التِّلميذُ في سِنٍّ يستطيعُ فيها فَهْمَ ما يقرأ . ويُعَلِّقُ ابن خلدون على هذا الرأيِ فيقول[1] :

« هذا ما أشارَ إليه القاضي أبو بكرٍ رحمه الله ، وهو لَعَمْري مذهبٌ حَسَنٌ ، إلاّ أن العوائدَ لا تُساعدُ عليه ، وهي أمْلَكُ بالأحوال .ووجهُ ما آخْتَصَّتْ به العوائدُ من تقديمِ دِراسة القرآن (أن يكون ذلك) إيثاراً للتبرُّك والثّواب وخَشيةَ ما يَعْرِضُ للولد (اذا تقدمتْ به السِّنُّ) من جُنونِ الصِّبا والقواطع عن العِلم فيَفوتُه (تعلُّمُ) القرآن ، لأنه ما دام في الحِجْر (في حِضنِ أُمِّهِ، فهو) مُنقادٌ للحُكم، فإذا تجاوز البُلوغ وآنْحَلَّ من رِبْقة القَهْر ، فرُبَّما عصَفتْ بهِ رِياحُ الشّبيبة فألْقَتْهُ بساحل البَطالة . (لذلك نَجِدُ أهلَ المشرق والمغرب) يغتنمون (الفُرصة لحمل الولد) في زمان الحِجر ورِبقة الحُكم (على) تحصيل القرآن لئلا يذهبَ خِلواً منه ، ولو حَصَلَ اليقينُ بآستمرارِه في طلب العلم وقَبوله التعليمَ لَكانَ هذا المذهبُ الذي ذكره القاضي (أبو بكرِ بنُ العربي) أَوْلَى مما أخَذَ به أهلُ المَغرِب والمشرق » .

وابن خلدون يرى أن تفسيرَ القرآن الكريم يمكِنُ أن يكونَ من طريق اللُّغةِ والبلاغة . وهو يرى أن من أحْسَنِ التفاسير في هذا الباب الكَشّافُ للزَّمَخْشَريِّ[2] ، ولكنّه يعودُ فيقول (ص٤٤٠) : « إلا أن مُؤلِّفه من أهلِ آلاعتزال في العقائد فيأتي بالحِجاج على مذاهِبِهِمُ الفاسدةِ حيثُ تَعْرِضُ له في آي القرآن من طُرُقِ البلاغة ، فصارَ (من أجل) ذلك للمُحقّقين من أهلِ السُّنّة آنحرافٌ عنه وتحذيرٌ للجُمهور من مَكامنه مَعَ إقرارهم برُسوخ قَدَمِه فيما يتعلّق باللِّسان والبلاغة » .

---

(١) ص ٥٤٠ ، طبعة دار الكتاب اللبناني ، الطبعة الثانية ١٠٤١ .

(٢) هو جار لله أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي الزمخشري ، ولد ٤٦٧/١٠٧٥ وتوفي ٥٣٨/١١٤٤ ، له تفسيرالكشاف (الكشاف عن حقائق التنزيل) وأساس البلاغة في اللغة ، والمفصل في النحو .

غيرَ أنّ ابن خلدون يذهبُ أحياناً في تفسير القرآن الكريم ، وفي الآستنادِ الى البلاغة في تفسيره ، مذهبَ الزَّمَخْشَرِيِّ ، وخصوصاً حينما يُحِيلُ العقلُ قَبولَ التفسير الذي أخَذَ به نفرٌ من الرُّواة تقليداً . وهو يُخالِفُ الزَّمَخْشري أحياناً ثم يُمْعِن في التفسير البلاغي إلى أبعدَ ما ذهبَ إليه الزمخشريُّ نفسُه (راجع ص ١٤) حيثُ يُنكِرُ آبن خلدون تفسيراً قَبِلَهُ الزمخشري روايةً .

يَعْرِضُ ابن خلدون في مقدمته لتفسير عدد من الآيات الكريمة أشهرُها آيتانِ من سورة الفَجْر هما : ﴿ ألم تَرَ كيفَ فَعَلَ رَبُّكَ بعادٍ . إرَمَ ذاتِ العِماد ﴾[1] . ويذكُر ابن خلدون[2] ما قاله نفرٌ من المُفسرين في إرَمَ ذاتِ العِماد هذه ، وهُوَ أنّ شدّادَ بنَ عادٍ سَمِعَ ، قبلَ الاسلام ، بوَصْفِ الجنّة فأرادَ أن يَبْنِيَ مثلَها « فبنى مدينة إرَمَ في صَحارى عَدَنٍ في مُدة ثلاثِمائَةِ سَنةٍ ، وكان عُمُرُه تِسْعُمِائَةِ سَنَةٍ ، و (جعل) قصورَها من الذهب وأساطينها من الزَّبَرْجَدِ والياقوت و (جعل) فيها أصنافَ الشَّجَر والأنهار المطَّرِدة . ولما تمّ بناؤ ها سار اليها بأهلِ مملكته ، حتى إذا كان منها على مسيرةِ يومٍ وليلةٍ بَعث اللهُ عليهم صيحة من السماء فهَلكوا جميعُهم » .

وبعد أنْ ينقُلَ آبنُ خلدون عدداً من التأويلاتِ فيْ صِفَةِ هذه المدينة ومكانِها مما رواه أولئك النفرُ من المُفسرين يقول (ص ١٤ ـ ١٥) :

«وهذه المدينةُ لم يُسمَعْ لها خبرٌ من يومئذ في شيءٍ من بِقاع الأرض . وصَحارى عَدَنٍ التي زعَموا أن (تلك المدينة) بُنِيَتْ فيها هي في وَسَط اليمن ، وما زال عُمرانُهُ مُتعاقِباً والأدِلاّءُ تَقُصُّ طُرُقَه من كُل وجهٍ ، ولم يُنقَلْ عن هذهِ المدينة خبرٌ ، ولا ذَكَرَها أحدٌ من الإخباريين ولا من الأمم . . . وقد ينتهي الهَذَيانُ ببعضهم إلى (القول) إنها غائبةٌ ، وإنّما يعثُرُ عليها أهلُ الرِّياضة والسِّحر : مزاعمُ كُلُّها أشبهُ بالخُرافات . والذي حمَلَ المفسرين على ذلك ما آقتَضَتْهُ صِناعة الأعراب في لفظةِ ذاتِ العِمادِ

---

(١) القرآن الكريم ٨٩ : ٦ ـ ٧ .

(٢) ص ١٤ ـ ١٥ .

أنها صفةُ إرَمَ ، وحَمَلوا العِماد على الأساطين[1] فتعيّن أن يكـونَ بناءً . ورَشّـحَ لهم ذلك قراءةُ ابن الزُّبير عـادُ إرَمَ ، على الاضافـة من غير تنـوين . ثم وقفوا على تلك الحكايات التي هي أشبهُ بالأقاصيص الموضوعة التي هي أقربُ الى الكَذِب والمنقولة في عداد المُضحكات . وإلاّ فالعِماد هي عِمادُ الأخْبِيَةِ ، بلِ الخِيامِ . وإنْ أُريدَ بها الأساطينُ فلا بِدْعَ في وَصْفِهم بأنهم أهـلُ بناءٍ وأسـاطينَ على العموم بمـا ٱشْتَهَرَ من قُوّتهم ، لا (على) أنه بناءٌ خاصٌّ في مدينة مُعَيَّنة أو غيرِها . وإنْ أُضيفتْ ، كما في قراءة ٱبن الزُّبير ، فعلى إضافة الفَصيلة الى القبيلة كما تقولُ : قريشُ كِنانةَ ، والياسُ مُضَـرَ ، وربيعةُ نِـزارٍ . (ثم) أيُّ ضَرورةٍ الى هـذا المحمَلِ البعيـد الذي تُمُحِّلَتْ لتـوجيهه (؟) أمثـالُ هذه الحكـاياتِ الـواهيةِ التي يُنَـزَّهُ كتابُ الله عنهـا لِبُعْدِهـا عن الصِّحّة » .

ويتكلم ابن خلدون على أُسلوب القرآن الكريم فيقول (ص ٥٦٧ ، راجع ٥٨٠ ، ٥٨١) :

« وأما القرآن ، وإنْ كـان من المنثـور إلا أنـه خارجٌ عن الـوَصْفين[2] . وليسَ يُسمّى مُرسَلاً مُطلَقاً ولا مُسَجَّعاً ، بل هو تفصيلُ آياتٍ ينتهي الى مقاطِعَ يشهَدُ الذَّوقُ بٱنتهاءِ الكلام عندها ، ثم يُعادُ الكلامُ في الآية الأخرى بعدها من غير التـزامِ حرف يكون سجعاً أو قافية . . . ويُسَمَّى آخِرُ الآيات منها فوَاصلَ إذ ليست أسجاعـاً ، ولا ٱلْتُزِمَ فيها ما يُلْتَزَمُ في السَّجع . ولا هي أيضاً قوافٍ . . . » ثم إن الكَلامَ في القرآن هو من الطبقة العاليـة التي عَجَزَ البشـرُ عن الإتيان بمِثْلِهـا (ص ٥٨٠) . ولقد أدْهَشَ العربَ أُسلوب القرآن ونَظْمُه فَخَرِسوا عن قولِ الشِّعر وسكَتوا عن الخَوْضِ في النَّظْمِ والنثر زماناً (٥٨١) .

ويَستشهِدُ ابن خلدون بما وَرَدَ في القـرآن الكريم على صِحّـةِ التاريـخ القديم (راجع ص ٧٩) ، وعلى المجرى الطّبيعي في الحياة أيضاً . أما فيما يتعلّقُ بالعُمران

---

(١) فسروا كلمة العماد (الدعائم من الخشب) بكلمة أساطين (أعمدة من الرخام) .
(٢) النثر والشعر .

الإنسانيّ فإنّ الشواهدَ عليه كثيرة ، « وأدِلّته من القرآن والسُّنّة كثيرة أكثرَ من أن يأخذَها قانونُ الضَّبْطِ والحَصْر » (ص ٢٨٨ س) .

الحديث الشريف :

وموضوعُ الحديثِ وموقفُ ابن خلدون منه لاحقانِ بموقف ابن خلدون من القرآن الكريم نفسِه. كان ابن خلدون عارفاً بعلوم الحديث بارعاً (راجع ص ٣١٢ وما بعدها ، ٤٤٠ ـ ٤٤٥) . وابن خلدون يريد أن يفسِّر الحديث بالعقل ، فيتناولُ بالتأويل على مُقتضى العقل والعادة تفسيرَ الحديثِ المتعلِّق بعُمر الدنيا (ص ٣٣١ ـ ٣٣٤) ، وحديث الهِجرة والتبدّي ـ أي الانتقال من البَدْوِ الى الحضر ومن الحَضَر الى البادية (ص ١٢٣) ـ وحديث النَسَبِ القُرَشِيِّ والعَصَبيةِ (ص ١٢٩) ، وحديثِ الفلاحة ،وان وجود المحراث في مكان دليل علىَ الذل في أهله (ص ١٤٢ ، ٣٩٤) ، وحديث القدرة وتغيير المنكر في الحديث المشهور ، « من رأى منكم منكراً فليغيره » (ص ١٥٩) وحديث قريش والأنصار بالإضافة الى العرب وإلى غير العرب (ص ١٩٤) .

وكذلك الاستشهادُ على التاريخ القديم بالحديث الشريف فرعٌ من الاستشهاد على ذلك بالقرآن الكريم (ص٣٤٥). ومثلُ ذلك أدِلّةُ الحديثِ على المظاهر الاجتماعية (ص ٢٨٨) . وكذلك أُسلوبُ الحديث تابعٌ في خصائصه وعُلُوِّ طَبقته وتأثيره في الذَّوْق العَرَبيِّ لِأُسلوبِ القرآن الكريم (ص ٥٨٠) .

الفخر بالدين وبالاسلام خاصة

وابن خلدونِ يمدَحُ بالدينِ والتَّقوى وبالإسلام ويفتخرُ بذلك كلِّه. ففي الديباجة يذكُرُ ابنُ خلدون تقديمَ كتابه إلى السلطان أبي فارسٍ عبدِ العزيز بنِ أبي الحسن المَرِينيِّ سُلطانِ المغرب (٧٦٧ ـ ٧٧٤ هـ) فيقول (ص ٨) :

« . . . من ملوك بني مَرِينِ الذين جدّدوا الدِّينَ ، ونَهَجوا السبيلَ للمُهتدين وَمَحَوْا آثارَ البُغاة والمفسدين ، أفاءَ اللهُ على الأُمةِ ظِلالَه وبلّغه في نصرِ دعوةِ الإِسلام آمالَه . . . » .

ويمتـدح ابن خلدون المُتَّصلين بنسب الرسـول مِمّنْ طلَبوا المُلْكَ كـالأدارسـة والعُبيديين فيقول (ص ٣٠) : « فكان أهل الأنساب والعَصبيّة الذين قاموا بالمِلّة هُمُ الذين يُعلّمون كتاب الله وسُنّة نبيه صلّى الله عليه وسلم على معنى التبليغ الخبريّ ، على وجـه التعليم الصِّناعي ، إذ هـو كتابُهُمُ المُنْـزَل على الـرسـول منهم ، وبـه هِدايتُهم ، والإسلام دينهم قاتلوا عليه وقُتِلوا ، وآخْتُصّوا به من دون الأمم وشَرُفوا » .

ثم يـذكـر ابن خلدون الفتـوح الإسـلاميـة فيقـول (ص ٤٨٠) : « ثـم جـاء الإسلام ، وكان لأهله الظُّهورُ الذي لا كفاءَ له » .

المذاهب الاسلامية والشخصيات الإسلامية :

تختلف المذاهب الإسلامية في أمور فِقهية وفي أمور سياسية . أمّـا في الأُمور الفِقهية فابن خلدون مالكِيُّ المذهب وآراؤ ه يجب أن تكونَ معروفةً . وكذلـك آراؤ ه السياسية البَحْتُ معروفة لأنّها تابعة عنده لعِلم آلاجتماع . غير أنّ أمر الخلافة مُشْتَرِكٌ بين الفقهِ والسياسة ، ولذلك نأتي به هنا .

يرى أهل السُّنّة أنّ مَنْصِبَ الخلافة من الأمور الدنيويـة ، ولكنّ نَصْبَ الخليفة واجبٌ بالشّرْع لأنّ الخليفة هو الذي يحمل النـاس على ما فيـه مَصلَحَتُهُم . غير أن القِيام بهذا المَنصِب من فـروض الكِفايـة (ص ١٩٢ ـ ١٩٣) ، إذا قامَ بـه شخصٌ سقَط وجُوبُه عن الآخَرين . ونَصْبُ الخليفة ، أيِ آختيـارُه أوِ آنتخابُـه ، راجعٌ الى أهل الحَلِّ والعَقْد (أيِ المُفكّرين المسؤولين عن سلامة مُجتَمَعِهم) ، ولكنّ طاعته تُصبح واجبةً على جميع الأمة (ص ١٩٣) . وهذا هو الرأيُ الذي يأخُذُ به ابن خلدون.

ومِنهُمُ الذين يَبْنون المُجتمعَ على الحِكمة السِّياسية فهم يَرَوْنَ أنّ نَصْبَ الإمام (آنتخـابَ الخليفة) واجِبٌ بـالعقل « لِضَـرورةِ آلاجتماع للبشـر ولاستحالـة حياتِهم مُنفَردين . ومن ضَرورةِ آلاجتماع التّنازُع لازدحـــام الأغراض » وللحـاجة إلى وازعٍ يحمـل الناس على مصـالِحِهم ويحمِيهِمْ مِنَ الفـوضى وآعتـداءِ بعضهِم على بعضٍ ويحكُمُ بَيْنَهم (ص ١٩١ ـ ١٩٢) . وابن خلدون يرفُضُ هذا الـرأيَ ويعتقدُ فَسـاده لأنه قائمٌ على العقل دونَ الشّرع ، وحُجّته في ذلك أنّ الأمر إذا جاء من العقل وحدَه

أو من العَصبيّة والقَهْر وما شابَهَهُما لا يحصُلُ الإقرارُ به من الكافّة . ولكنْ إذا جاء من الشَّرع أذْعَنَ له الجميع ولم يَجِدوا في أنفُسِهم غَضاضةً في ذلك (ص ١٩٢) .

وهنالك نفرٌ منهُم الأصَمُّ من المُعتزلة[1] وبعضُ الخَوارج قالوا إنّ نَصْبَ الإمام غيرُ واجبٍ رأساً لا بالعقلِ ولا بالشرع . والواجبُ عند هؤلاء إنما هو إمضاءُ الحُكم والشرع (الشريعة ، القوانين) ، فإذا تواطأتِ الأمة (آتّفقت) على العَدل وتنفيذِ أحكام الله تعالى لم تحتَجْ إلى إمام ، ولا وَجَبَ نصبُ إمام (ص١٩٢) . وابن خلدون لا يُوافِقُ هؤلاء أيضاً ، ويرى أنّهم مَحْجوجون بإجماعِ الأُمّة على وُجوبِ مَنْصِب الخلافة وعلى وُجوب وُجودِ الخليفة (ص ١٩٢) .

ويُورِدُ ابن خلدون رأيَ الشيعة في الخلافة ، وهم يُسَمّونها الإمامةَ فيقول (ص ١٩٦ - ١٩٧) :

«إن الشّيعة هم أتباعُ عليٍّ بن أبي طالبٍ وبَنِيه، رَضِيَ اللهُ عنهم، مذهَبُهم جميعاً ، مُتّفِقين عليه ، أنّ الإمامةَ ليستْ من المصالح العامة التي تُفَوَّضُ الى نَظَر الأُمة ، ويتعيَّن القائمُ بها بتَعْيينِهِمْ[2] ؛ بل هي رُكْنُ الدين وقاعدةُ الإسلام ، ولا يجوزُ لِنبيّ إغفالُه ولَا تَفْويضُه[3] إلى الأُمّة ، بلْ يجب عليه تَعْيينُ الإمامِ لهم ، ويكونُ (الإمام) معصوماً من الكبائر والصّغائر . و(هم يقولون أيضاً) إنّ عَلِيّاً رضي الله عنه هو الذي عيّنه صلوات الله وسلامه عليه بنُصوص « منها ما هو جَلِيٌّ ومنها ما هو خَفِيٌّ . ثم إنّ الإمامة تكون بعد عليٍّ كرّم اللهُ وَجْهه في أبنائه من فاطِمةَ بنتِ مُحَمّدٍ صلى الله عليه وسلم أو من خَوْلَةَ الحَنَفيّةِ ، على آختلافٍ يسيرٍ أو كبيرٍ فيما بَيْنَهم في سِياقتِها في نسلِ عليٍّ وفي مَوْقِفهم من أبي بكرٍ وعُمَرَ ، وفي موقفهم من الأئمّة أنفُسِهم (راجع ص ١٩٦ وما بعدها) .

---

(١) كان الاصم ينفي الأعراض أيضاً (الفرق بين الفرق) تأليف عبد القاهر البغدادي (عني بنشره عزت العطار) ، مكتب نشر للثقافة الاسلامية ، القاهرة ١٣٦٧ / ١٩٤٨ ، ص ٦٩ .

(٢) باختيار الشيعة للإمام .

(٣) لا يجوز لنبي أن يغفل (يهمل) تعيين الامام بعده ولا أن يفوض نفراً آخرين باختيارالامام في زمانهم .

ولكنّ ابن خلدون يَرُدُّ هذا الرأيَ بقولِه إن هذه النُّصوصَ التي يَستشهِدُ بها الشيعةَ في هذا الشأن « نصوصٌ ينقُلونها ويُؤوِّلونها على مُقتضى مذهبهم لا يَعْرِفُها جهابذةُ السُّنّة ولا نَقَلَةُ الشريعة ، بل أكثرُها موضوعٌ أو مطعونٌ في طريقِه أو بعيدٌ عن تأويلاتِهِمُ الفاسدةِ » (ص ١٩٧) .

أمّا آراءُ الغُلاةِ من الشيعة فقدِ آستَعْرَضَها ابن خلدون آستعراضاً يسيراً ثم صَرَفَها بِيُسْرٍ أيضاً حينما قال[١] : (وقد كفانا مؤونةَ الرَّدِّ على أقوال) هؤلاء الغُلاة أَئِمّةُ الشيعة فإنهم لا يقولون بها ويُبطِلون آحتجاجاتِ (الغلاة) عليها » .

وابن خلدون يُخالِفُ الشيعةَ الإماميةَ في القَوْلِ بِعِصْمة الأئِمّة (ص ١٩٦ - ١٩٧) وفي إمكان غَيْبةِ الإمام ، أي بقائِه حَيّاً بعدَ مُغادرة الدُّنيا (ص ١٨٨ - ١٩٩) ، ولا يؤمن مَعَهم بصِحّة الجَفْر ، وهُوَ كتابٌ يذكُرون أنه يتضمَّن الكَشْفَ عنِ المُستقبل (ص ٣٣٠ وما بعدها) ، ثم هو يُنكِرُ عليهم تناوُلَهُم نفراً من الصَّحابة بالقَدْح (ص ٤٤٦) .

ولابن خلدون موقفٌ مُعتدِلٌ حِيالَ التصوُّف ، فهو لا يُنكِرُ التصوُّفَ المُعتدِلَ ، ولا حَسَناتِ التصوُّفِ عامّةً ، ولا يُنكِرُ عدداً من الكرامات التي تَتِمُّ لِنَفرٍ من الزُّهّاد والأتقياء (ص ٤٧٤) . غير أنّه يُنكِرُ التصوُّفَ المُتطرِّفَ الخارجَ عَنِ الزُّهد والتّقوى ، وخُصوصاً أقوالَ المتأخِّرين من المُتصوِّفة الذين أَلِفوا الشَّطْحَ[٢] أو قالوا بالحُلول[٣] والوَحْدةِ[٤] وما شاكَلَ ذلك (ص ٤٧٣ ، ٤٧٤) .

ومَعَ آعترافِ ابن خلدون بأنّ أهل الفُتيا (الفقهاءَ) مُخْتلفون في أمر

---

(١) راجع ص ١٩٩ ، ثم ١٩٧ السطر ١٨ و ١٩٨ السطر ١٢ - ١٤ .

(٢) الشطح : كلمة عليها رائحة رعونة (ظاهرها فاسق وباطنها بريء ، كقول القائل : أنا الحق ، يقصد أن القوة المفكرة فيَّ والقوة العاملة هي من الله ولله ، على فرض أن هذا الجسد المادي لا قيمة له) .

(٣) الحلول : الاعتقاد بأن الله يحل في أحد خلقه مرة بعد مرة .

(٤) الوحدة أو الاتحاد أو وحدة الوجود أو الشمول : الاعتقاد بأن الألوهية شائعة فعلاً في جميع الموجودات (في جميع مظاهر الوجود) ، وأن كل موجود جزءاً من الألوهية .

المُتصوِّفين ، فإنّه لا يتعرَّضُ لِنَقْضِ كلامِهم عامَّةً أو خاصّةً لأنّ كلامَهم غامضٌ . وبما أنّ التّصوُّفَ يقومُ عند أهلِه على الذَّوْقِ ، فإنّ ابن خلدون يرى أنّ البُرهانَ والدليلَ ليس فيه بنافعٍ (ص ٤٧٠ ، ٤٧١ ، ٤٧٤) .

ولا ريب في أنّ أصحابَ المذاهب كُلَّهُمْ في جميع الأديان ، وفي جميع الحَرَكَات الاجتماعية والفِكرية أيضاً ، يَرْبِطون مبادىءَ المذاهب بأفرادٍ يُولُونَهُمْ من الاحترام والتقديس أحياناً ما لا يُولُونَ غيرَهُم من البشر . وفي كثيرٍ من المذاهب تَغِيبُ صورة المبادىء في الهالات المَرْسومة حَوْلَ الأشخاص . ومثلَ ذلك كانَ مَوْقِفُ ابن خلدون في كثير من الأحوال . إنّ ابن خلدون يُنافِحُ عنِ الشَّخْصِيّات الإسلامية المشهورةِ مِثْلَ هرونِ الرشيدِ وأُختِهِ العبّاسةِ وآبنِهِ المأمونِ ويذكُرُ أن مَقَامَ هؤلاء في الإسلام وَقَرَابَتَهم من الرسول تَحُولانِ بَيْنَهُمْ وبينَ الوُقوعِ في المحاذير . ومن أبرزِ الأمثلةِ في مقدمة ابن خلدون على ذلك قِصّة العباسةِ أُختِ الرشيد مَعَ جَعفر البرمَكِيّ . ينقُلُ آبنُ خلدون في مقدمته أن الرشيد أذِنَ لأُختِهِ العباسة ولجعفرٍ البرمكيِّ في عَقْدِ النِّكاح دونَ الخَلْوة حِرْصاً على آجتماعِهِما في مجلسه ، وأن العَبَاسَةَ تَحَيَّلَتْ على جعفر في آلْتماسِ الخَلوة بِهِ لِمَا شَغَفَها من حُبِّهِ حتّى واقَعَهَا ، زَعَموا في حالةِ السُّكْر ، فَحَمَلَتْ ، وَوُشِيَ بذلك للرشيد فآسْتُغْضِبَ (ص ١٥) . وَمَعَ العِلم اليقينِ بأنّ ابن خلدون كان يعلم ـ وهو القاضي العالِمُ ـ أنّ عقدَ النّكاح في هذه الحَالِ صحيحٌ وأنّ اشتراطَ عَدَمِ الخَلوةِ فاسدٌ ، فإنّه أرادَ أن يُدافِعَ عنِ العباسةِ من حيثُ مركزُها الدينيُّ في الإسلام لا من حيث حَقُّها في الخَلْوة بجعفرٍ ، إذا صَحّ أنه كان بينَ جعفرٍ والعباسةِ عَقدٌ وإنْ صحّ أنّ جعفراً آتصلَ بالعباسة حَلالاً أو حراماً . ومَعَ ذلك فإنّ ابن خلدون يَسْتَفْرِغُ مَقْدِرَتَهَ البَلاغِيَّةَ وتأنقه في الكلام للدِّفاع عن العَبّاسة بالإسلام وأحوالِ الاجتماع في أمر يتّصِلُ بذلك أو لايتّصِل . فإن ابن خلدون (ص ١٥) يقول :

« وهيهات ذلك من مَنْصِبِ العباسة في دينها ، وأنها بنت عبدِ اللّه بنِ عباس ليسَ بينَه وبينَها إلاّ أربعةُ رجالٍ هم أشرافُ الدّين وعُظماءُ المِلّة من بعدِه . والعباسةُ بنت محمدٍ المَهْدِيِّ بنِ عبد اللّه أبي جعفرٍ المنصورِ بنِ محمدٍ السَّجادِ بن عليٍّ أبي

الخُلفاء (العَبّاسيين) بنِ عبدِ اللّه ترجُمَـانِ القرآن ابنِ العبـاسِ عمِّ النبيِّ صلى اللّه عليه وسلم : آبنةُ خليفةٍ أُختُ خليفة محفوفةٌ بالمُلكِ العزيزِ والخلافة النّبوية وصُحْبَة الرسول وعُمومته وإقامةِ المِلّة ونُورِ الوَحْيِ وَمَهْبِطِ الملائكة من سائرِ جِهاتِها ، قـريبةً عهدٍ بِبَدَاوَةِ العُروبيَّة وَسَذَاجَةِ الدّين البعيدةِ عن عوائدِ التّرف ومراتعِ الفُحْش . فأينَ يُـطلَبُ الصَّوْنُ والعَفَـاف إذا ذَهبَا عنهـا ، وأينَ تُوجَـدُ الطّهـارَةُ والزكـاءُ إذا فُقِـدا من بَيْتِها » .

العرب واللغة العربية والاسلام[1] :

ـ العـربُ في مقـدمـة ابن خلدون همُ الجيـلُ الـذي يُقـابِـلُ الفُـرسَ والبَـرْبَـرَ والفِرنْجَةَ . إنّهُمُ الجَمَاعةُ التي ظَهَرَ فيها الإسلام . غَيرَ أنّ ابن خلدون كثيراً ما يعني بِكَلِمَةِ عَرَبٍ « البَدْوَ »[2] ، وخُصوصاً حينما يَعْقِدُ الفصول التالية :

ـ في أن أجيالَ البدو والحَضَر طبيعية (ص ١٢٠ ـ ١٢١) .

ـ في أن جيلَ العرب في الخِلقةِ طبيعيٌّ (ص ١٢١ ـ ١٢٢) ، كقوله مثلاً (ص ١٢١س ـ ١٢٢ع) :

«وهؤلاءهمُ العربُ ، وفي مَعْناهم ظُعـونُ البَرْبَـر وزَنـاتَـةَ بالمغـرب ، والأكرادُ والتُّركمان والتُّرك في المشرق . إلّا أنّ العرب أبعد نَجْعَةً وأشدُّ بَدَاوَةً لأنّهم مُخْتَصّون بالقِيام على الإبِلِ فقطْ . وهؤلاء (أي البربرُ والتُّركمـان والتُّركُ والأكـراد) يقومـون عليها وعلى الشِّياهِ والبقر مَعَها . فقد تبيّن لك أنّ جيـلَ العرب طبيعيٌّ لا بُـدَّ منه في العُمران . واللّهُ سبحانه وتعالى أعلم » .

ـ في أنّ أهلَ البَدْوِ أقربُ إلى الخير من أهلِ الحَضَر (ص ١٢٣ ـ ١٢٤) .

ـ في أن الصريحَ من النَّسَب إنّما يوجد للمُتوحشين في القفر من العَرَبِ ومن في معناهم (ص ١٢٩ ـ ١٣٠) .

---

(١) ص ٦ مرتين و٧و٨٥ و٨٧ و ١٣٠ و ١٣٤ و١٥٥ و ٢٠٤ الخ .

(٢) ص ١٢٠ وما بعدها . ثم راجع دراسات عن مقدمة ابن خلدون لساطع الحصري ١ : ١٠٦ ـ ١٢٤ ، الطبعة الثانية ١٥١ ـ ١٧٠ .

ـ في أنّ الأُمَمَ الـوَحْشِيَّة أقـدرُ على التَغَلُّب من سِواهـا (ص ١٣٨ ـ ١٣٩) :
« وآنظُرْ في ذلك شأنَ مُضَرَ (عَرَبَ الشَّمال) مَعَ من قبلَهم من حِمْيَرٍ وكَهْلانَ (عَرَبِ الجَنوب السابقين إلى المُلك والنعيم) وَمَعَ رَبيعةَ (من عرب الشَّمال أيضاً المُتَوطِّنين أرياف العِراق لَمّا بَقِيَ مُضَرُ في بداوتهم » (أسفل ص ١٣٨ وأعلى ص ١٣٩) .

ـ في أنّ العربَ لا يتغلّبون إلّا على البسائط (ص ١٤٩) .

ـ في أنّ العـربَ إذا تغلّبـوا على أوطـانٍ أسـرعَ إليهـا الخَـراب (ص ١٤٩ ـ ١٥٠) .

ـ في أنّ العربَ أبعدُ الأُمم عن سِياسة الملك (ص ١٥١ ـ ١٩٥٢) .

ولقـدِ آضْطُرَّ ابن خَلدون الى اسْتعمـال كَلِمَة « العـرب » ليدُلَّ على البَـدْوِ من العرب في مقابِلِ البَدْوِ من البَرْبَر لمّـا آضْطُرَّ إلى أن يَعـرِضَ لِهِجْرَةِ بني هِـلال وبني سُلَيمٍ آلـذين سرّحَهُمُ الفـاطميون من أعلى مِصْـرَ إلى القُطر التُّونِسي ، في القـرنِ الخامس للهجرة (أواسط القرن الثاني عَشَرَ للميلاد) فعاثوا في القطر التّونسِي فساداً وتدميراً .

وَمَعَ أنّ العصبيّة هي الأساس الأوّل الذِي يقومُ عليه الاجتماعُ الإنسانيُّ ، في رأي ابن خلدون ، فـإن ابن خلدون يرى أن الـدّين مُهِمٌّ جدّاً إلى جـانب العصبيّة . يقول ابن خلدون (ص ١٦٣) :

« لمّا ألّف اللّهُ كَلِمَةَ العرب على الإسلام كان عددُ المُسلمين في غَزوةِ تَبوكَ ، آخرِ غَزَوَاتِ الرسولِ صلّى اللّهُ عليه وسلم ، مِائةً وعِشرينَ ألفاً من مُضَرَ وَقَحطَانَ ما بينَ فارسٍ وراجلٍ الى من أسْلَمَ بعدَ ذلك منهم الى الوفاةِ (أي وَفَاةِ النّبيّ) » . وزادَ العددُ في أيام الخلفاء الراشدين فبلغَ مِائةً وخمسينَ ألفاً (ص ١٧٥) . والملموحُ أنّ ابن خلدون يَعْني بهذينِ العَدَدينِ جُيوشَ الفتح لا عددَ العربِ في ذَيْنِكَ الحينَيْنِ .

ولقـد آتّفق ، حينما جـاء الإسلام ، أنّ العصبيّـة كانت في قـريشٍ ، فقريشٌ كانَتْ عند آبن خلدون أحقَّ بالخلافة والمُلك من سائر الناس . فلما زالتِ العصبيّةُ من قُريشٍ لـم يبقَ لِقُرَيْشٍ في ذلك فضلٌ على غَيْرهـم من العرَب أو من غيرِ العرب ، إلّا

إذا أُريدَ بالنّسب القُرَشِيِّ التَّبَرُّكَ . والتّبـرّكُ بالنّسب العـربيّ القُرشِيّ أو الهـاشِمِيّ أو العَلَوِيِّ مـطلوبٌ ومُسْتَحَبٌّ ، ولكنّه ليسَ من المقـاصِدِ الشـرعيـة ، فـلا يُـراعى في العصبيّة لاختيار الخليفة[1] .

والعرب خاصةً لا تَتِمّ لهم دَولةٌ في مَعْزِلٍ عن الدين ، كما أنّ الدعوةَ الدّينيـة نفسَها لا تَتِمُّ إلّا إذا كانت مُستندَةً إلى عصبيّة . وابن خلدون يرى أنّ العصبيةَ الضعيفةَ مَعَ الدَّعوة الدّينية تكونُ أقوى من العصبية القويّة بلا دعوةٍ دينية (ص ١٥٧ ـ ١٦١) .

ومـع الاتّجاهِ الـدينيّ الـواضـح في مقـدمـة ابن خلدون ، حتّى في القضـايـا الاجتماعية ، فإنّ الحَميّة الجاهلية قد تُدْرِكُ آبن خلدون نفسَـه في بعض الأحايينِ ، فلما أراد ابن خلدون أن يُدافعَ عنِ العبّاسةِ أختِ الرشيدِ في شأنِ زَوَاجِهَا المزعـومِ بجعفـرٍ البَـرمكيِّ قـال (ص ١٥) : « . . . أو كيفَ تُلْحِمُ نَسَبَهَـا بجعفـرِ بنِ يحيـى وتُدَنِّسَ شَرَفَهَا العَربيَّ بمولى من موالي العجم ! » هذا مَعَ أنّ ابن خلدون يرى للفُرس شَرَفاً ومجداً (ص ١٥ الخ) . ولكنّ ذَيْنِك الشرفَ والمجدَ لا يُقاسان بما للعرب من ذلك .

صلة اللغة العربية بالدين

يرى ابن خلدون أنّ اللُّغَةَ العـربيةَ ضَـروريةٌ لجميـعِ المسلمين لأنّ النُّصوصَ الدينيَّة كلَّها باللغة العربيـة[2] ، وهي لغةُ مُضَـرَ القُصحى التي نَزَلَ بهـا القرآن (ص ٥٥٩) .

وكان للإسلامِ أثرٌ في اللغة العربية من الناحية الأدبيةِ ، قال ابن خلدون :

« آنصرَفَ العربُ عنِ الشعر في أولِ الإسلامِ بما شَغَلَهُم من أمر الدّين والنبوة والـوَحْيِ ، وما أدْهَشَهُم من أُسلوب القـرآن وَنَظْمِـهِ فأُخْـرسوا عن ذلـك وَسَكَتوا عنِ الخَوْض في النَّظْم والنّثر زماناً .

---

(١) راجع ص ١٩٢ ـ ١٩٦ .

(٢) ص ٤٤٥ س ، راجع ٥٥٢ ـ ٥٥٣ ، ٥٥٦ ـ ٥٥٧ ، ٥٥٨ .

ثمّ آستقرّ ذلك وأُونِسَ الرُّشْدُ من المِلّة ولم ينْزِلِ الوحيُ في تحريم الشِّعر (ص ٥٨١) . « ثم إنّ هؤلاءِ الذين أدْركوا الإسلام سَمِعوا الطَّبَقة العاليةَ من الكلام في القرآن والحديث . . . ونشأتْ على أساليبها (أساليبِ تلك الطَّبَقة) نفوسُهُم فَنَهَضَت طِباعُهُمْ وآرتقتْ مَلَكَاتُهُم في البلاغة على مَلَكَاتِ مَنْ (كان) قبلَهم من أهلِ الجاهلية . . . فكان كلامُهُم في نَثرِهِم وَنَظْمِهِم أحسنَ دِيباجةً وأصفى رَوْنَقاً من أولئك » (ص ٥٨٠) .

حياة اللغة العربية وآنتشارها بالقرآن والدين :

ولقد كان من أثرِ القرآن والإسلام أنْ « كانت لُغاتُ الأمصار الإسلامية كُلُّها في المشرق والمَغْرِب لهذا العهد[1] عربيةً . . . والدّين إنّما يُستفادُ من الشريعة ، وهي بلسانِ العرب لِمَا أنّ النّبيَّ صلّى الله عليه وسلّم عربيٌّ ، فَوَجَبَ هَجرُ ما سِوى اللّسان العربيِّ من الألسُنِ في جميع مَمَالِكِها . . . فلما هَجَرَ الدينُ اللُّغاتِ الأعجميّةَ ـ وكان لسانُ القائمين بالدولة الإسلامية عربياً ـ هُجِرَتْ كُلُّها في جميع ممالِكِها لأنّ الناسَ تَبَعٌ للسُّلطان وعلى دينه فصار آستعمالُ اللِّسان العربيّ من شعائر الاسلام وطاعةِ العربِ (لأنّ العرب كانوا أصحابَ السّلطان) ، وَهَجَرَ الامَمُ لُغاتِهِم وألْسِنَتَهُم في جميع الأمصار والممالِيك ، وصارَ اللِّسانُ العربِيُّ لِسانَهم حتّى رَسَخَ ذلك لُغةً في جميعِ أمصارِهِم ، وصارتِ الألسنةُ الأعجميةُ دخيلةً فيها (في تلك الأمصار) وغريبةً . . . ولمّا تملّكَ العَجَمُ من الدَّيْلم والسَّلْجوقيةِ بَعْدَهُم بالمشرقِ وَزَنَاتةُ (من) البربر في المَغْرِب وصارَ لهُمُ المُلْكُ والاستيلاءُ على جميع الممالك الإسلامية فَسَدَ اللِّسانُ العربيُّ لذلك ، وكادَ يذهبُ لولا ما حَفِظَه من عِنايةِ المُسلمين بالكِتاب والسُّنَّةِ اللَّذَيْنِ بهما حُفِظَ الدّينُ ، وصار ذلك مُرَجِّحاً لبقاء اللّغةِ العربية المُضَرِيَّة (الفُصحى) في الشِّعر والكلام إلاّ قليلاً بالأمصار . فلما مَلَكَ التَّتَرُ والمَغولُ بالمشرق ولم يكونوا على دينِ الإسلامِ ذَهَبَ ذلك المُرَجِّحُ ، وَفَسَدَتِ اللغةُ العربيةُ على الإطلاق ، ولم يبقَ لها رَسْمٌ في الممالكِ الإسلامية بالعِراق وخُراسانَ وبلادِ فارسَ وأرضِ الهندِ والسِّند وما

---

(١) في أيام ابن خلدون .

وراءَ النَّهر وبلادِ الشَّمال وبلاد الروم ، وذهبتْ أساليبُ اللغةِ العربيةِ من الشِّعر والكلام إلّا قليلاً يَقَعُ تعليمُهُ صِناعياً بالقوانينِ المُتَدَارَسَةِ من كلام العرب وحِفْظِ كلامِهِم لمن يَسَّرَه اللّهُ تعالى لـذلك . ورُبَّمـا بَقِيَتِ اللغةُ العـربية المُضـرية بِمصـر والشام (من المشـرق) وبـالأنـدلُس والمغـرب لِبقـاءِ الـدِّينِ طـالبـا لهـا[1] ، فَـانْحَفَـظَتْ بعضَ الشَّيْءِ[2] . وأمّا في مَمَالِكِ العراق وما وراءه فلم يبقَ لها أثرٌ ولا عَيْنٌ ، حتّى أنّ كُتُبَ العلومِ صارتْ تُكتَبُ باللِّسانِ العَجَمي ، وكذا تدريسُهُ في المجالس[3] .

نِطاق العقل في العالم الإنسانيّ

يَقْسِمُ ابن خلدون العلوم ، من أحَـدِ وُجُـوهِهـا ، قِسْمَيْنِ اثْنَيْنِ : عُلومـاً نَقْلِيـة كالفِقه واللّغة ثم علوماً عقليةً كالرِّياضيات والفلسفة . قال ابن خلدون (ص ٤٣٥) ، مُلَخَّصاً فيما يلي :

« إنّ العلوم التي يخوض فيها البشـرُ ويتداولـونها على صِنفين : صنفٍ طبيعيٍّ لـلإنسان يهتـدي إليه بفِكـره ، وصنفٍ نَقْليٍّ يأخُـذُه عمّن وَضَعَه . و (مِن الصِّنف) الأوّلِ العلومُ الحِكْمِيّـة الفلسفية ، وهي التي يُمكنُ أن يَقِفَ عليهـا الإنسانُ بـطبيعة فكره وَيهتدي بمداركِهِ إلى مـوضوعـاتها ومسـائلها . و (منِ الصِّنف) الثـاني العُلوم النقليةُ الوَضْعِيّة ، وَهِيَ كُلُّها مُسْتَنِدَةٌ إلى الخَبَر عنِ الواضعِ الشَّرعيّ ، ولا مَجَالَ فيها للعقل إلاّ في إلْحاقِ الفُروع من مسائلها بالأُصول . وأصلُ هذه العلومِ النَّقلية كُلِّهـا الشَّرعياتُ من الكِتاب والسُّنة ، والتي هي مشروعةٌ لنا من اللّهِ ورسولـه . ثم يستَتْبِعُ ذلك علومَ اللِّسان العربيّ الّذي هو لسانُ المِلّة وبِهِ نَزَلَ القرآن . وأصنافُ هذه العُلوم النقليةِ كثيرةٌ ، لأنّ المُكَلَّفَ يجبُ أن يَعْرِفَ أحكامَ اللّه تعالى المفروضَة عليه وعلى أبناء جنسه ، وهي مأخوذةٌ من الكتابِ والسُّنّة بالنَّصّ أو بالإجماع أو بالإلْحاق» .

غيرَ أنّ الواضـعَ الشَّرعيّ للعلوم النّقليـة والأمور الشّـرعية ، وهـو اللّه سُبحانـه

(١) في طبعة المطبعة الأدبية : طلباً .

(٢) في طبعة المطبعةالأدبية : ببعض الشيء .

(٣) ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠ ، طبعة دار الكتاب اللبناني ٦٧٥ ـ ٦٧٦ .

وتعالى ، قد وَضَـعَ هذه العلومَ والأمـورَ على مُقْتَضَى الحِكمة والمَصْلَحَة اللَّتَيْنِ هو أعلمُ بهمـا منـا (ص ٣٩ ع) . ثم أن ابن خلدون يخشى أن يَسْبِقَ إلى وَهْم بعض الناس أن آنفرادَ الشَّرعِ بوضع الأُمور النَّقليـة يَحُطُّ من مقام العقـل ، فيُخْبِرُنـا أنْ لا تَعارُضَ بينَ الشَّرعِ والعقل سِوى أنّ كُلَّ واحدٍ منهما من طورٍ مختلفٍ وَنِطَاقٍ مُعَيّن. غيرَ أنّ طورَ العقل قاصِرٌ عن بعض الإدراكات وأنّ نِطَاقَه أضيقُ . ويُعَلِّلُ ابن خلدون ذلك كُلَّهِ فيقولُ (ص ٤٥٩ س - ٤٦٠) :

« . . . فلعلّ هناك ضـرباً من الإدراك غيـرَ مُدْرَكَـاتنا ، لأن إدراكـاتِنا مخلوقـةٌ مُحدَثَة ، وَخَلْقُ اللّهِ أكبرُ من خَلْقِ الناس ، والحَصْر مجهولٌ ، والوُجودُ أوسعُ نطاقـاً من ذلك ، واللّه من وَرَائِهِم مُحيط . فآتّهِمْ إدراكك ومُدرَكاتِك في الحَصْر وآتّبِعْ مـا أَمَرَكَ الشّارِعُ به مِن آعتقادِكَ وَعَمَلِكَ فهو أحرصُ على سَعَادَتِكَ وأعلَمُ بما ينفعُكَ لأنه من طَـوْرٍ فوقَ إدراكِـكَ ومن نِطَاقٍ أوسـعَ من عقلك . وليس ذلك بقـادحٍ في آلعقل ومدارِكه، بلِ العقلُ ميزانٌ صحيحٌ فأحكامُهُ يقينيّة لا كَذِبَ فيها. غيرَ أنك لا تطمَعُ أن تَزِنَ به أمورَ التَّوْحِيدِ والآخِرَةَ وَحَقَايِقَ النّبوّة وحقائقَ الصِّفات الإلّهية . و (معرفةُ) كلٍّ ما وراءَ طَوْر (العقل) فإنه طمعٌ في مُحال» .

ومعَ ذلك فإن للعقلِ مدخلاً في قَبـولِ الأمور النَّقْلية وتجريـحَ طُرُقِهَـا وتأوُّلَ وُجُوهِهَا . لما ردّ آبنُ خلدون رأيَ نفرٍ من المُفسرين في إرَمَ ذاتِ العِمادِ وأنهـا مَبنيّةٌ من المعادن[1] قال (ص ٣٧) :

« ثم إنّ هذِه الأحوال التي ذَكَروا عنها كُلُّها مستحيلٌ عادةً مُنافٍ للأمور الطّبيعية في بناء المدن وآختطاطِها ، وأنّ المعادن غايةُ الموجودِ منها أن يُصَـرَّفَ[2] في الآنية والخُرثى[3] ، وأمّا تشييدُ مدينةٍ منها فكما تراه في الاستحـالة والبُعـد . وأمثال ذلـك كثيرة ، وتمحيصه إنما هو بمعرفة طبائع العُمـران ، وهو احسنُ الـوُجوه وأوثقُهـا في

(١) راجع فوق ، ص ٢٥٥ .
(٢) في الأصل : يصرف (بسكون الراء) ، والأليق أن تكون بتشديدها .
(٣) الخرثي : الآلات والأدوات المنزلية .

تمحيص الأخبار وتمييز صِدْقها من كَذِبها ، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة . ولا يُرجَعُ إلى تعديل الرُّواة حتى يُعْلَمَ أن ذلك الخبرَ في نفسهِ ممكنٌ أو مُمْتَنِعٌ . وأما إذا كانَ مستحيلاً فلا فائدةَ للنَّظر في التعديلِ والتجريح . . وإنما كان التعديلُ والتجريح هو المُعْتَبَرَ في صِحَّةِ الاخبار الشرعية لأنّ مُعْظَمَهَا تكاليفُ إنشائيةٌ أَوْجَبَ الشارعُ العملَ بها حتى حَصَلَ الظَّنُّ بِصِدقها ، وسبيلُ صِحّة الظَّنّ الثِّقَةُ بالرُّواة بالعَدَالة والضَّبْط » .

ومن الأمثلة التي يَضرِبُهَا ٱبنُ خلدون على أنّ في كل أمر شرعيٍّ حِكمةً مُدرَكَةً بالعقلِ ثيابُ الإحرام ، وَهِيَ ثوبٌ غيرُ مَخِيطٍ يَلُفُّه الإنسانُ على جِسمه في الحج :

يرى ابن خلدون أن « تفصيلَ الثياب وتقديرَها وإلحامَها بالخِياطة لِلِّباس (إنما هي) من مذاهب الحَضَارة وفُنونِها » (ص ٤١١) ومن مظاهر الاهتمام بالدنيا . ثم يقول (ص ٤١١ ـ ٤١٢) :

« وتَفَهَّمْ هذه في سِرِّ تحريمِ المَخيطِ في الحج لِمَا أنّ مَشروعيةَ الحجّ مشتملةٌ على نَبْذِ العلائقِ الدُّنيوية كُلِّها والرجوعِ إلى اللّه تعالى كما خَلَقَنا أولَ مَرّة حتى لا يُعَلِّقَ العبدُ قلبَه بشيءٍ من عوائدِ تَرفه لا طِيباً ولا نِساءً ولا مَخيطاً ولا خُفّاً ، ولا يتعرّضُ لصيدٍ ولا لشيءٍ من عوائدِهِ التي تَلَوَّنَتْ بها نفسُه وَخُلُقُه » .

وبرُغم أنّ ابن خلدون يُريدُ تحكيمَ العقل ومُقتضى العادة وحاجاتِ العُمران في كُلّ أمرٍ عند البحثِ المُطْلق فيه ، فإنه إذا جاء إلى السُّلوك الإنسانيِّ الواقع آثَرَ الاطمئنان إلى الإيمان والوُقُوفَ في تَتَبُّعِ الأسباب المادية عندَ مُسَبِّبِها الأوّلِ ، والاعتقادَ بأنّ اللّهَ تعالى هو المُسَبِّبُ الحقيقيُّ أو المسبّبُ الواحدُ لكُلّ ما يحدُثُ في عالمنا ، ذلك لأنَّ العقلَ قاصرٌ عن إدراك ما هو وراءَ طورِهِ المخصوصِ بهِ . وابن خلدون يبسُط رأيَه في ذلك كُلِّه في مقدمةِ الفصل العاشر من الباب السادس من مقدمته ، في فصل علم الكلام ، فيقول (ص ٤٥٨ ـ ٤٥٩) :

« ان الحوادثَ في عَالَمِ الكائنات ، سَواءٌ أكانتْ من الذَّوَاتِ أو من الأفعالِ البَشَرية أوِ الحَيَوَانية ، فلا بُدَّ لها من أسبابٍ مُقدَّمةٍ عليها بها تَقَعُ في مُسْتَقِرِّ العادة

وعنها يَتِمّ كونُهُ[1] . وكل واحدٍ من هذه الأسباب حادثٌ أيضاً ، فلا بُدَّ له من أسبابٍ أُخَرَ . ولا تزالُ الأسبابُ مُرتَقِيَةً حتى تَنتَهِيَ الى مُسَبِّب الأسباب ومُـوجِدِهـا وخالِقِهَـا سُبحانَهُ لا إلَهَ إلاّ هو . وتلك الأسباب في آرتِقَائها تَتَفَسَّحُ وتتضاعفُ[2] طولاً وعرضاً ، ويَحَارُ العقلُ في إدراكها وتعليلها . فإذَنْ ، لا يَحصُرُهـا إلاّ العلمُ المُحيط ، (ولا) سيمـا الأفعالُ البشـريةُ والحَيَـوانية فـإنْ من جُملةِ أسبـابهـا في الشـاهـد القُصـودُ[3] والإراداتُ ، إذْ لا يَتِمُّ كَوْنُ الفعلِ إلاّ بإرادتِـهِ وبالقصْدِ إليه . والقُصُودُ والإراداتُ أمورٌ نفسيةٌ ناشئةٌ في الغالب عن تَصَوُّراتٍ سابقةٍ يتلو بعضُها بعضاً . وتلك التصوُّراتُ هي أسبابُ قصْدِ الفِعل ،وقـد تكون أسباب تلك التصوُّراتِ تصوراتٍ أُخرى . وكُلّ ما يَقَعُ في النفس من التصوُّراتِ مجهولٌ سَبَبُهُ ، إذْ لا يطّلِعُ أحدٌ على مَبَادىء الأمور النّفسانية ولا على تَرْتيبِها ، إنما هيَ أشياءُ يُلقيها اللّهُ في الفكر يتبَعُ بعضُها بعضـاً . والإنسان عاجز عن معرفةِ مبادئها وغاياتها ، وإنّما يُحيطُ عِلمـاً في الغالب بـالأسبابِ التي هي طبيعةٌ ظاهرة ويقعُ[4] في مدارِكِهَا على نـظام وترتيب، لأنّ الـطبيعة محصـورةٌ للنفس وتحتَ طَوْرِهَا .وأمّا التصوُّراتُ فَنِطَاقُهَا أوسع من النفس لأنها للعقل الذي هو فوق طَوْر النفس، فلا تُدْرِكُ (النفس) الكثيـرَ منها فضـلاً عن الإحاطـة . . . ووجهُ تـأثير هـذه الأسباب في الكثير من مُسَبَّباتِها مجهول لأنها إنّما يُوقَفُ عليها بالعادة لاقترانِ الشاهِدِ بالاستِناد إلى الظاهر[5] . وحقيقةُ التأثير وكيفيتُهُ مجهولة . . . فلذلك أُمِرْنَا بقطع النّظر عنها وإلغائها جملةً وبالتَوَجُّهِ إلى مُسَبِّب الأسباب كُلِّها وفاعِلِها ومُوجِدِها لِترسَخَ صِفَةُ التوحيد في النّفس على ما علّمنا الشارعُ الذي هو أعرَفُ بمصالح دينِنَا وطُرُقِ سعادَتِنَا لاطّلاعِهِ على ما وراءَ الحِسّ» .

ومن الأمور الشرعية التي يَرْبِطها آبنُ خَلدونٍ بـالعقل مسـألةُ القضـاء والقدر .

---

(١) كذا في الأصل . والصواب : كونها : كون تلك الحوادث .

(٢) في طبعة دار الكتاب اللبناني (ص ٨٢٢) : تتضاعف فتنفسـح .

(٣) جمع قصد .

(٤) في طبعة دار الكتاب اللبناني (٨٢٢) : وتقع .

(٥) في طبعة دار الكتاب اللبناني (٨٢٣) : وقضية الاقتران الشاهد بالاستناد الى الظاهر .

يـرى ابن خلدون أن الأسباب الـطبيعيـة الفـاعلةَ في الأجسـام العُضـويـة (الحيـة) والأجسام غيرِ العُضويةِ كثيرةٌ جدّاً . وهو لا يُنكِرُ الأسباب الماديّة ، بل يراها طبيعيـةً في العالم الطّبيعيّ ، ثم هو لا ينكر أنْ يكونَ للكواكب تأثيرٌ في العالـم الطّبيعي (ص ٥٢١) ، بعدَ أنْ كانَ قدِ آستعرضَ رأيَ بَطْلَيْموس في ذلك على الصّفحة السـابقة .
ويَنْسِبُ ابن خلدون الى بَـطْلَيْمـوس جُملةً هي (ص ٥٢٠ س - ٥٢١ ع) : « قـال (بـطليموس) وهـو (أيْ تأثيـرُ الكواكب في عـالم الطبيعي)ظَنّيٌّ ،وليس هـو أيضـاً من القضاء الإلَهيّ ، يَعْني القَدَرَ ، إنما هُوَ من جُمْلَة الأسباب الطبيعية للكائن. والقضاءُ الإلَهيُّ سابقٌ على كُلّ شيء» .

ويبدو لنا بوضوح أن ابن خلدون لا يوافق بَطْلَيْمـوسَ على هذا الكـلام فيقول (ص ٥٢١) :

« هذا مُحَصَّلُ كـلام بَطْلَيْمُـوسَ وأصحابِـهِ . . . ومنه يَتَبَيَّنُ ضَعْفُ مَـدركِ هذه الصِّنـاعة » . وآعتـراضُ آبن خَلدونَ يَرْجِـعُ إلى آعترافِ بَـطْلَيْمُوس نفسِـهِ بأنّ تـأثيرَ الكواكبِ في عالَمِ العناصِرِ جُزءٌ من القُوى الفاعلة في العالم الـطبيعيّ ، ففي وِلادةِ الطِّفل مثلاً تَشترِكُ قُوَّةُ التَّوْليد في الأب مَعَ تأثيرِ الكواكبِ في الجَنين . وبعدَ أن يذكُرَ ابن خلدون أنّ الكلام في ذلك كُلِّهِ مُضطَرِبٌ ومُعقَّدٌ وقاصرٌ يُبـدي رأيَه لنـا ويقول : « وهذه كُلُّها قادحةٌ في تعريفِ الكائناتِ الواقعةِ في عالمِ العناصرِ بهذه الصِّناعة . ثم إنّ تأثيرَ الكواكب في ما تحتَهَا باطلٌ ، إذْ قد تَبَيَّنَ في باب التوحيدِ أنْ لا فاعلَ إلاّ اللّهُ (ولا) سِيّما الشَّرعُ يَرُدُّ الحوادِثَ كُلَّها إلى اللّهِ ويبرأ مِمّا سِوى ذلك » .

ولـم أقَعْ في مقدمة ابن خلدون على بَحْثٍ جَلِيٍّ مقصودٍ يتعلّق بالقضاء والقَدَر . وأظُنُّ أنّ مَرَدّ ذلك إلى أنّ ابنَ خلدونٍ كان قد بنى الاجتمـاعَ الإنسانيَّ على أسبـابٍ وعواملَ مِنَ العَصَبِيَّة والجغرافية والعَمَلِ الإنسانيّ . ولا خلافَ عند ابن خلدون ، كما سبق فرأينا ، أنّ اللّهَ سُبحانه وتعالى هو المُسبِّب الحقيقيُّ لجميـعِ الكائنـات . وإذا كان في شيءٍ أسبابٌ طبيعيةٌ ظاهرةٌ لنا ومُتَعانِقةٌ ، فإنّ هذه الأسبابَ تنقطع عنـدَ اللّه وتُصْبِحُ قُوَىً فاعلةً على المجاز ويبقى اللّهُ هو الفاعلَ لِكُلّ شيءٍ على الحقيقة .

غير أنّ هنالك إشارتَيْنِ عـارِضَتَيْنِ يحسُنُ ذِكرُهُمـا ، إحداهمـا تأتي في سِيـاق كلامِ بَطْلَيْموسْ عن أثر الكواكب في عالَم الطبيعة . يقول ابن خلدون (ص ٥٢٠ - ٥٢١) : قال بَطْلَيْموس :

« إن فعلَ النَّيِّرَيْنِ وأثرَهما في العُنْصريات ظاهرٌ ، لا يَسَعُ أحداً جَحْـدُهُ ، مثلُ فعلِ الشَّمْسِ في تبدُّلِ الفُصُولِ وأمزجَتِهَا و(في) نُضجِ الثّمـار والزَّرع . . . وإذا عَرَفنا قُوى الكواكب كُلِّها فهي مؤثرةٌ في الهواء ، وذلك ظاهرٌ . والمِزاجُ الذي يحصُلُ منها للهواءِ يحصُلُ لِمَا تحتَها من المُوَلَّدات ، وَتَتَخَلَّقُ به النُّـطَفُ والبِزْرُ فتصيـرُ حالاً للبدن المُتَكَوِّنِ عنها وللنَّفْسِ المُتَعَلِّقَةِ به الفائضةِ عليه المُكْتَسِبة لِمَا لها منه ولِمَا يَتْبَعُ النَّفْسَ والبدنَ من الأحوال ، لأن كَيْفياتِ البِزْرة والنُّطفة كَيْفِيَّاتٌ لما يتولَّد عنهما وينشأ منهما . قال (بطليموس) : وهُوَ مَعَ ذلك ظَنِّيٌّ ، وليس هو أيضاً من القَضَاء الإلَهيِّ ، يَعْني القَدَرَ ، إنّما هو من جُملة الأسبابِ الطبيعية للكائن . والقضاءُ الإلَهيُّ سابقٌ على كُلِّ شيء» . ثم يقول آبنُ خلدونٍ : هذا مُحَصَّلُ كَلَامِ بطليموس وأصحابِهِ . . . ومنه يتبيَّنُ ضَعفُ مَدركِ هذه الصِّنـاعة . ثم ينقُـدُ ابن خلدون رأيَ بطليمـوس بالقـول إنّ القُوى النُّجوميَّةَ جُزء من القُوى الفاعلةِ في عالَم الطبيعة ، والتأثيرُ المنسوبُ إلى تلك القُوى النُّجوميةِ خاضعٌ لِحَدْسٍ وَتَخْمين . ثم إنّ قُوى النجوم نفسَها غيرُ معروفةٍ على وَجهِها الصحيح (راجع ص ٥٢١) .

أما الإشارةُ الثانيةُ فهي أعظمُ دَلالةً : إنّ الأمرَ من الأمور لا يكـونُ واجباً على الإنسان إلاّ إذا كان ذلـك الإنسانُ قـادراً على تنفيذه. يتكلّم ابن خلدون (ص ١٥٩) على الذين يثورون على الحُكّام مُعْتَمِدِين على أنّ ذلك من الدّين، قـال : «ومِنْ هذا البـابِ أحوالُ الثُّـوّار القائمين بتغييـر المُنْكَـر من العـامّـة والفُقهـاء ، فـإنّ كثيـراً من المُنْتَحِلين للعِبادة وسُلوكِ طُرُقِ الدّين يذهبون الي القِيام على أهل الجَوْر من الأمراء داعينَ الى تَغْيير المُنكَرِ والنَّهْيِ عنه و(إلى) الأمرِ بالمعروف رَجَاءَ الثوابِ عليه من اللّه . فيكثُرُ أتباعهم والمُتَلَثْلِثونَ بهم من الغَوْغاء والدَّهْماء ، ويُعَرِّضـون أنفُسَهم في ذلك للمهالك ، وأكثرُهم يَهْلِكون في هذا السبيل مأزورين غيرَ مأجـورين ، لأنّ اللّه

سُبحانَهُ لم يكتُبْ ذلك عليهم ، وإنما أَمَرَ به حيثُ تكونُ القُدرةُ عليه . قال صلى اللّه عليه وسلم : « من رَأىَ منكم مُنْكَراً فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ ، فإنْ لم يَسْتَطِعْ فبلسانه ، فإنْ لم يستطعْ فبقلبه » . وأحوالُ الملوكِ والدول راسخةٌ قوية لا يُزحْزِحها ويَهْدِمُ بناءها إلاّ المُطالبةُ القويّة التي من ورائها عصبيّة القبائل والعشائر ، كما قدّمنا » .

ومن نِطاق العقل في العمل الإنسانيِّ موقفُ ابن خلدون بين الأشعرية والمُعتزلة .

ابن خلدون أشعريُّ المذهب مُخالفٌ للمُعتزلة في آرائهم ، كما يبدو لنا عندَ الوَهْلة الأولى وكما يبدو لنا من مُعالجة القضايا الإيمانية . فَلْنَبْدَإِ آستقراءَ رأيِهِ من الفصل العاشر من الباب السادس في المقدمة ، وهو الفصل الذي يبحث في « علم الكلام » (ص ٤٥٨ - ٤٦٧) . وموقفه معروفٌ من التعريف الذي وضعه لعلم الكلام ، وهو أجمعُ التعاريف وأدقُّها لعلم الكلام معَ الإيجاز ، قال ابن خلدون في علم الكلام (ص ٤٥٨) : « هو علمٌ يتضمَّنُ الحِجاجَ عنِ العقائد الإيمانية بالأدِلّة العقليـة والرّدَّ على المُبتَدِعَةِ المُنْحرفين في الاعتقاداتِ عن مذاهبِ السّلَفِ وأهلِ السُّنّة . وسِرّ هذه العقائدِ الإيمانيةِ هو التوحيدُ» .

ويُفَصِّلُ ابن خلدون الكلامَ في ذلك فيقول إن للكائناتِ أسباباً كثيرةً متعانقةً ومُبادِئَ وغاياتٍ . غيرَ أنّ الإنسان عاجزٌ عن معرفة المبادىء والغاياتِ وعن معرفة التصوُّرات النفسانية التي تَسْبِقُ أعمالَ الإنسان والبهيم ، وهو لا يُحيطُ عِلماً إلا بالأسباب التي هي طبِيْعةً ظاهرةٌ للكائناتِ وللأعمال . وبما أن هذه الأسبابَ الظاهرةَ ليستِ الأسبابَ الحقيقيةَ ، فيجبُ على الإنسان أن يقطَعَ النَّظَرَ عن هذه الأسبابِ الظاهرة وأن يرُدَّ السببَ الحقيقيَّ إلى اللّه تعالى وَحدَه لأن اللّه هو الفاعلُ على الحقيقة . وكُلُّ سببٍ ظاهرٍ لنا فاعلٌ على المجاز (راجع ص ٤٥٨ - ٤٥٩) .

وابن خلدون لا يُنكِرُ أن يكون العقل ميزاناً ، وميزاناً صحيحاً أيضاً ، ولكنْ للأمور التي يُحيط بها العقلُ عادةً . أما المُغيَّبات فهي من طوْرٍ ليس للعقل عليه سلطانٌ . وكما أنّنا نَثِق بالميزان الذي نَزِنُ به الذهبَ والميزانِ الذي نزن به الحطب ،

ولكنا لا نَطمَعُ أنْ نَزِنَ بهما الجبال والبحار . فكذلك نحن نثق بالعقل عند الحُكم على الأمور الماديّة والطبيعيّة ، ولكِنْ لا يجوزُ لنا أن نطمَعَ في الحُكم بالعقل عى أمور النُّبوَّةِ والآخِرَةِ والخَلْق وما إلى ذلك (راجع ٤٥٩ ـ ٤٦٠) . وليس ذلك بقادحٍ ـ عند ابن خلدون ـ في العقلِ ومدارِكه (ص ٤٦٠ .

ثم إن الإنسانَ مُطَالَبٌ عند ابن خلدون بالإيمان وبالتصديق بما آمَنَ به على قَدْرِ آستطاعته . أمّا العلمُ بحقائِق الإيمانِ والإحاطةُ باللّه وصِفاته فمن الأمور التي تعتمدُ على السّمع (على ما بَلّغَنَا اللّه تعالى على لسان أنبيائه وفي كتبه) وليس للعقل مدخل في ذلك (٤٦١ ـ ٤٦٢) .

إلى هنا نجد ابنَ خلدون أشعريّاً خالصاً يـرى أن الخَبَرَ من الـدّين مُقَدَّمٌ على الاستنتاج العقليِّ ، وأنّ للعقل مَجالاً مُعيّناً لا يتعدّاه .

ويصطدمُ ابن خلدون في الذَّهاب مذهباً أشعريّاً خالصاً بِعَقَبَةِ التنزيه والتَّشْبِيه . يقول ابن خلدون (ص ٤٦٣ ـ ٤٦٤) :

« ان القرآن ورد فيه وصفُ المعبود بالتّنزيه المُطْلَقِ الظاهِرِ الدَّلالة من غيرِ تأويلٍ في آي كثيـرة ، وهيَ سُلُوبٌ كُلُّهـا (نَفْيٌ لِصِفـات المخلوقين عن ذات الخـالق) وصريحةٌ في بابها ، فَوَجَبَ الإيمانُ بها . . . وَوَرَدَتْ في القرآن آيٌ أُخرى قليلة تُوهِمُ التّشبيهُ (وصفَ اللّه بِصِفات المخلوقين) . . . فآمَنَ (الصَّحابَـةُ) بها ولم يتعـرّضوا لِمعنَاها ببحثٍ ولا تأويل . . . وشذّ لِعَصْرِهم مُبتَدِعةٌ . . . توغَلُوا في التشبيه : بآعتقادِ اليَدِ والقَدَمِ والـوَجْه عمـلاً بظاهِـرِ الآياتِ التي وَرَدَتِ تلك الألفـاظُ فيها فـوقعوا في التجسيم الصّريح ومُخالفةِ آيِ التنزيه المُطلَق . ثم يَفِرّون من شَناعة ذلك بقولهم : جِسمٌ لا كـالأجسام . وليس ذلـك بدافـعٍ عنهم لأنه قـولٌ مُتناقِضٌ وَجَمْـعٌ بَيْنَ نَفْيٍ وإثباتٍ ، ان كانـا لمعقوليـةٍ واحدةٍ من الجسم . وان خـالفوا بينهما ونَفَوْا المعقـوليةَ المتعارفةَ فقد وافقونا في التنزيه » .

فالواضح من هذا الكلام صراحـةً أن ابن خلدون يقول بـالتنزيـه ويسكُتُ عن

الآياتِ القليلة التي وَرَدَ فيها ما يمكن أن يتوهَّمَ القارىءُ التشبيه من ظاهِرِها ، لا مِنَ المقصودِ منها .

وابن خلدون يَحْمِلُ على المعتزلـة ويسمّي حركَتَهم بِـدعةً لأنهم تـطرّفـوا في التّنزيهِ « فَقَضَوْا بِنَفْيِ صِفَاتِ المعاني من العِلم والقُدْرة والإرادة والحيـاة زائدة على أحكامها[1] لما يلزَمُ على ذلك من تعدُّدِ القديم بزَعْمهم . وهو[2] مردودٌ بأنّ الصِّفاتِ ليست عينَ الذات ولا غيرَها (ولا غير الذات) » .

والذي نَلْمَحُه هو أنّ ابن خلدونٍ لا يميلُ كثيراً الى هذا الحِجاج العقليّ ، بل هو يؤثر الإيمانَ بما وَضَحَ والسُّكوتَ عمّا لم يَتَّضِحْ . قال (ص ٤٦٤) : « ولم يبقَ في هذه الظواهر إلّا آعتقاداتُ السَّلَف ومذاهبُهُم والإيمانُ بها كما هي لئلا يَكُرَّ النَّفْيُ على معانيها بِنَفْيِها مَعَ أنها صحيحةٌ ثابتة من القرآن» .

وقضايا علم الكلام ، أي قضايا الإيمان التي آحتـاج علماءُ الكـلام (إلى أن) يدافعوا عنها بأدلـةِ العقل ، كثيـرةٌ أشدُّهـا خطراً قضيـةُ القول بخَلْقِ القـرآن التي لم يستطعِ المعتزلةُ إلّا القولُ بها لمّا نَفَوْا صِفَةَ الكلام عنِ اللّه تعالى . هذه القضية كانَتْ عند ابن خلدون (ص ٤٦٤ ـ ٤٦٥) : « سبباً لآنْتهاض أهل السُّنة بالأدِلّة العقلية على هذه العقائد دفعاً في صُدُورِ هذه البِدَع . وقام بذلك الشيخُ أبو الحسن الأشعريُّ إمامُ المتكلمين ، فتوسّط بين الطرق ونفى التشبيه وأثبتَ الصِّفاتِ المعنويةِ وَقَصَرَ التنزيـهَ على ما قَصَرَهُ عليه السَّلَف ، وَشَهِدَتْ له الأدِلةُ المخصَّصـةُ لعُمومـه فأثبتَ الصّفـاتِ الأربعَ المعنويةَ والسمعَ والبَصَرَ والكلامَ القائمَ في النفسِ ، بطريقِ العقلِ والنقل . وردّ على المُبتدعة في ذلك كُلِّه . . . » .

ذلك كان الدَّوْرَ الأولَ من أدوار الدِّفاع عنِ العقائد ، وقد كان الدِّفاع عنها في هذا الدور مأخوذاً من الشرع في الدَّرجة الأولى مَعَ الاعتمـاد على التفكير الشخصيّ

---

(١) كذا في الأصل ، والملموح : زائدة على الذات متأخرة عن الذات ، أو قائمة بالذات منذ الأزل .
(٢) الملموح : وهذا .

في الأمور العامّة . ولقد حاول المتكلمون في أوّلِ الأمرِ ألاّ يأخُذُوا بالأقيسةِ المنطقية والبراهين من مَيْدَانَيِ الرِّياضيات والعُلوم الطبيعية لملابسة تلك الأقيسَةِ والبراهينِ للفلسفة مبايَنَةً للعقائد الشرعية . فكيف يجوزُ الدفاعُ عنِ الشرع بِحُجَجِ خَصمِهِ ؟ فلمّا آضطُرّ المتكلمون الى مقارعةِ الحُجَجِ بحُجَجٍ من جنسها قالوا : إن المنطق «قانونٌ ومِعيارٌ للأدِلَةِ فقط يُسْبَرُ به منها كما يُسْبَرُ من غيرها»فأجازوا لأنفُسِهِمْ آستعمالَ الأدِلَةِ المَنطقية في الدفاع عن العقائد الشرعية . ثمّ وسّعوا القولَ في ذلك حتى تناولوا الأدِلّةَ من العلوم الرياضية والطبيعية وسائِرِ علوم الفلسفة . وآختلطَتْ منذ ذلك الحين قضايا العقيدة بقضايا الفلسفة . وأوّلُ من سَلَكَ هذه الطريقةَ المعروفَةَ بطريقةِ المتأخرين الإمَامُ الغزّاليّ . وَمَعَ ذلك فقد ظلّ بين الفلسفة وبين علم الكلام فارقٌ أساسيّ : إنّ المتكلم غيرُ الفيلسوف . يقول ابن خلدون (ص ٤٦٦) : « إنّ الفيلسوف ينظُرُ في الجِسم من حيثُ يتحرّك ويسكُنُ ، والمتكلّم ينظر فيه من حيث يَدُلّ على الفاعل . وكذا نَظَرُ الفيلسوف في الإلّهياتِ إنّما هو نَظَرٌ في الوجودِ المطلَق وما يقتضيهِ لِذاتِهِ ، ونظر المتكلِّمِ في الوُجُودِ من حيث يَدُلّ على المُوجد . وبالجُملة ، فموضوعُ علمِ الكلام عندَ أهلِهِ إنّما هو العقائدُ الإيمانية بعدَ فَرْضِهَا صحيحةً من الشّرع ، من حيثُ يُمكِنُ أنْ يُسْتَدَلّ عليها بالأدِلةِ العقلية» .

وابن خلدون يرى أن علم الكلام عِلمٌ آلِيٌّ آضْطُرَّ إليه الأئِمَّةُ من أهل السُّنّة في عصر كَثُرَ فيه المُبتَدِعون وَكَثُرَ فيه المُنْحَرِفُونَ عنِ الاعتقادِ الصحيح في الأمور الشّرعية . أمّا اليومَ فلم يَبْقَ بالمسلمين إليه حاجةٌ . قال ابن خلدون (ص ٤٦٧) :

« ان هذا العلمَ الذي هو علمُ الكلام غيرُ ضَروريٍّ لهذا العهدِ على طالبِ العلم ، إذ المُلْحدَةُ والمُبتدِعةُ قدِ آنقرضوا ، والأئمّةُ من أهل السّنّة كَفَوْنا شأنهم[1] في ما كتبوا ودوّنوا . والأدِلّة العقليةُ إنّما آحتاجوا اليها حينَ دافعوا ونصَروا . وأمّا الآن فلم يَبْقَ منها إلاّ كلامُ تَنَزّهَ الباري عنِ الكثيرِ من إيهاماته وإطلاقاته » .

---

(١) شأن الملحدة والمبتدعة .

ونَنْتَقِلُ من الصِّلة بينَ العقلِ والشّرعِ الى الفلسفة على وجهِ الحَصْر . إنّ الفلسفةَ على الحقيقة هي الماورائِيّات ، وكُلُّ ما عدا ذلك من مَوْضوعاتِ الفلسفة يُمْكِنُ أن يدخُلَ في نِطاقِ العِلم ، إذا شِئنا . ليسَ في فُنونِ المعرفةِ فنٌّ سُوِّدَ فيه من الوَرقِ وأُضِيعَ فيه من الوقت وكُدَّ فيه من العُقول مثلُ موضوعِ الماورائيات في الفلسفة . وليسَ في فُنون المعرفةِ فنٌّ لا يزالُ الى اليوم غامضاً مثلَ موضوعِ الماورائيات .

ولقد أصابَ ابن خلدون لمّا عَقَدَ الفصل الرابعَ والعِشرين من الباب السادس[1] من مُقدمته وجعل عنوانه « في إبطالِ الفلسفةِ وفساد مُنْتَحِلِها » لمّا رأى أنْ لا فائدةَ من دراسة الماورائيات ، وخُصوصاً في نِطاق التفكير الاجتماعيّ الذي شَقَّ هو طريقَه في تاريخ الفكر الانسانيّ . ويضَعُ ابن خلدون سِكّينَه على المفْصِل حينما يقول في شأنِ الماورائيات (ص ٥١٦ ـ ٥١٧) :

« وأمّا ما كان منها (أي من المسائل) في الموجودات التي وراءَ الحِسّ وهي الروحانيات ، ويُسَمّونه العِلم الإلَهِيَّ وعلمَ ما بعدَ الطبيعة ، فإنّ ذَواتِها مجهولةٌ رأساً ، ولا يُمْكِنُ التَوَصُّلُ إليها ولا البُرهان عليها ، لأنّ تجريدَ المعقولاتِ من الموجودات الخارجيّةِ الشّخصية إنما هو مُمْكِنٌ في ما هو مُدرَكٌ لنا . ونحن لا نُدرِكُ الذّوات الروحانية حتى نُجَرِّدَ منها ماهياتٍ أُخرى لِحِجاب الحِسّ الذي بيننا وبينها[2] ، فلا يتأتّى لنا بُرهانٌ عليها ، ولا مَدْرَكَ لنا في إثباتِ وُجودِها على الجُملة ، إلاّ ما نَجِدُه بين جَنْبَيْنا من أمر النفس الإنسانية وأحوالِ مَدارِكها وخُصوصاً في الرُّؤ يا التي هي وُجدانية لِكُلِّ أحدٍ . و (أمّا) ما وراءَ ذلك من حَقيقتِها وصِفاتها فأمرٌ غامضٌ لا سبيلَ إلى الوُقوف عليه . وقد صرّح بذلك المُحققون من قدماءِ الفلاسفة لمّا[3] ذهبوا الى أنّ ما لا مادةَ له لا يمكنُ البرهانُ عليه ، لأن مُقَدِّماتِ البرهانِ من شَرْطها أن تكونَ ذاتيّةً .

(١) في طبعة دار الكتاب اللبناني : الفصل الحادي والثلاثون (ص ٩٢٢ ـ ١٠٠٢) .
(٢) في الأصل بحجاب الحس بيننا وبينها .
(٣) في الأصل : محققوهم حيث .

وقال كبيرُهم أفلاطون : إنّ الإلَهيّاتِ لا يُوصَلُ فيها إلى يقين ، وإنما يُقال فيها بالأخْلق والأَوْلى ، يَعْني الظَّنَّ . وإذا كُنّا إنّما نحصُلُ بعدَ التّعب والنّصب على الظّنِّ فقطْ ، فيَكْفينا الظَّنُّ الذي كان أوّلاً ، فأيُّ فائدةٍ لهذهِ العلوم وٱلاشتغال بها ؟ » .

وإذا كان ابنِ خلدون قد أنكَرَ الفائـدةَ العَمَليةَ من علمِ مـا وراءَ الطبيعـة ومن الجوانب النَّظرية الأُخرى في الفلسفة ، فإنه لا يُنكِرُ الجانب التّنظيميَّ للعقل الإنسانيّ من هذه الفلسفة النَّظرية نَفْسِها . يقول ابن خلدون (ص ٥١٩) :

« فهذا العلم ـ كما رأيتَه ـ غير وافٍ بمَقاصِدِهِم التي حوّموا عليها ، مَعَ ما فيه من مُخالفة الشّرائع وظواهِرها . وليس له ، فيما عَلِمنا ، إلّا ثمرةٌ واحدة ، وهي شَحْذ الذِّهن في ترتيب الأدِلة والحُجَجِ لتحصيلِ مَلَكَة الجَوْدة والصّواب في البراهين وذلك أن نَظْمَ المقاييسِ وتركيبَها على وجه الإحكام والإتقان هو كما شَرَطـوه في صِناعَتِهِمُ المنطقيةِ وقولِهم بذلك في عُلُومهم المنطقية ، وهم كثيراً ما يَسْتَعْمِلونها في عُلومِهم الحِكْمية من الطّبيعيات والتّعاليم ومـا بَعدَهـا فيَسْتَوْلي النـاظرُ فيهـا بكَثرةِ ٱستعمـالِ البراهين بِشُروطها على مَلَكةِ الإتقان والصَّواب في الحُجـج وٱلاستـدلالاتِ . ثم إنّ هذه وإنْ[1] كانت غيرَ وافيةٍ بمَقْصودِهم فهيَ أصح ما عَلِمْناه من قوانين الأنظار » .

ومعَ أنّ ابن خلدون يرى أن لهذه الأمور النظريةِ البَحْتِ مَضارَّ، فإنه لا يريد أن يمنَعَ جميعَ الناس من الاطلاع عليهـا . إنّ فيها فـوائد لا شـكَّ فيها . فكيفَ يُمكِنُ الإنسـانَ أن يَجْنِيَ فوائـدَها من غيـرِ أن تعلَقَ به مضـارُّها ؟ يقـول ابن خلدون (ص ٥١٩) :

« هذه هي ثمرة هذه الصِّناعة معَ (مـا فيها) من ٱلاطـلاع على مذاهـبِ أهـل العلم وآرائهم ، ومَضارُّها ما عَلِمْتَ . فَلْيَكُنِ الناظرُ فيها مُتَحَرِّزاً بجُهده من معاطِبها ، وَلْيَكُنْ نظرُ من ينظُرُ فيها بعد الامتلاءِ من الشّرعيات وٱلاطـلاعِ على التفسير والفِقه . ولا يُكِبَّنَّ أحدٌ عليها وهو بعدُ خِلْوٌ من عُلومِ المِلّة ، فإنه قلّ أن يسلَمَ لذلك (حينَئِذٍ) من مَعاطِبِها » .

---

(١) في الأصل : الاستدلالات لأنها وانْ .

وبينَما نحن نَجِدُ ابن خلدون يُنكِرُ الفائدةَ العَمَليةَ من الفلسفة المُطلَقة ويرى أنّ الحُكم في مَسائِلها إنما هو من بابِ الظَنِّ ، نراه في الوقتِ نفسِه يقول بخَرْقِ العوائدِ (بالمُعجزات) .

بنى ابنُ خلدونٍ فلسفتَه آلاجتماعيـةَ على الواقعِ آلاجتماعِيِّ ومجرى العادة في البشر. غيرَ أنّه لم يستطعْ إنكارَ المُعجزاتِ عندَ الكلام على أحوالِ الأنبياء، ومعَ ذلك فهو يرى أنّ أمرَ النُّبوة لا يكونُ بالمُعجزات وحدَها ، بل لا بُدّ للأنبيـاء من العُصبيّة - أي من عاملٍ آجتماعيّ - حتى تنجح دعوتهم . قال ابن خلدون في هذا الشأن (ص ١٥٩) :

« إنّ كُـلَّ أمرٍ تُحمَـلُ عليه الكـافّـة فـلا بُـدَّ لـه من العُصبيّـة ، وفي الحـديث الصحيح ، كما مـرَّ : « ما بعثَ اللهُ نبيّـاً إلّا في مَنَعَةٍ من قومِه». وإذا كـان هذا في الأنبياء ، وهُم أولى الناس بِخَرْقِ العوائدِ ، فما قولُك بغيرِهم ألّا تُخْرَقَ له العادةُ في الغَلَبِ بغيرِ عصبية ! » .

ولابن خلدون بحثٌ عارِضٌ في المُعجزة وخَـرْق العوائـد ، عند الكـلام على النُّبوّة وحقيقتِها ، يَسْتَعرِضُ فيه مواقفَ المعتزلةِ والأشعريةِ من المُعجزات (ص ٩٣ - ٩٥) والخِلافَ الذي بينَهم فيهـا ، ثم هو يـرى ، كما رأينا عند البحث في النبـوّة ، أن القُرآنَ الكريم هو المُعجزة الصّحيحـة ، لأنّ إعجازَ القـرآن كان بنفسِـه ولـم يكُنْ مُحتاجاً إلى معجزةٍ غريبة عنه ومن خارجِهِ تكونُ دليلاً على صِدْقِ الرّسول (راجع ص ٩٥) . والذي يبدو أنّ ابن خلدونٍ هنا يؤمن بالمُعجزاتِ الخارقِـة للطبيعة كـالصُّعود الى السماء والنُّفوذ من الأجسام الكثيفة وإحياءِ الموتى وتكليمِ الملائكة والطَّيَران في الهواء (ص ٩٤ - ٩٥) ، وهذه مخصوصة بالأنبياء وحدَهم .

* * *

إنّنا إذا نَظَرنا في مقدمة ابن خلدون ثم قلّبنا النّظَر في الموضوعاتِ والتعليلات رأينا صاحبَها يذهَبُ في ذلك كُلّه مذهبَ العقل . فهل نستطيعُ أنْ نَعْـرِفَ موقفَ ابن خلدون الشخصيَّ ، بقطعِ النّظرِ عنِ الموضوعات التي عالَجها والمقدمة التي ألّفها ؟

نحن نرى بوضوحٍ أنّ ابن خلدون كان في آتجاهِه الفكريِّ سَلَفِيّاً (راجع ٤٥٨ و ٤٩٦) . إنّه يُريدُ لنفسه ولنا إيماناً في الدين وعَمَلاً في الحياة آلاجتماعيةِ على المِنهاج الذي أقرَّه الاسلام وجاء به القُرآنُ الكريم ثم بدا واضحاً في أعمال الرسول صلّى الله عليه وسلم في أعمال الصّحابة ومن جاء بعدَهم في القرون الأولى . إن ابن خلدون لا يُريدُ من نفسه ولا مِنّا أن نلجَأ في التمييز بينَ الحَسَنِ والقبيح إلى الاستدلال الصِّناعيّ بالمنطق أو بآراء الرِّجال من المُسلمين المُتَأخرين في الزمن أو من غير المسلمين ولو كانوا من طَبَقة أرِسْطو نفسِه (راجع ص ٣٠٣ و ٥٤٠) .

ثمّ إنّ ابن خلدون يجعَلُ السُّلوكَ الإنسانيَّ إيماناً وعملاً . والناس لا يختلفون في الإيمان عادةً ، فكُلُّهم يَعْرِفون أن المطلوبَ أصحُّ الأمور ، ولكنّهم يختلفون أحياناً في صِفةِ الكمال وقيمةِ المُثُل العليا . أمّا اختلافُهم الحقيقيُّ فهُوَ في العملِ بما يؤمنون به . غير أنّ العلم النّظريَّ في ذلك كُلِّه أمرٌ قليلُ الجَدْوى ، إذِ المقصودُ من السُّلوك الإنساني العملُ وحدَه. ثمّ إنّ العلم والفكر والتمرين تجتمعُ كُلُّها على جعلِ السُّلوكِ الإنسانيِّ مَلَكةً ترسَخُ في الإنسان معَ الأيام وعندَئِذٍ يصعُبُ على الإنسانِ مخالفةُ تلك المَلَكةِ الراسخةِ التي نزلَتْ من نفسِه منزلةَ الجِبِلَّةِ والطبيعة ، فالإنسان الفاضل عند ابن خلدون هو الذي يأتي بالخُلُق الحميدِ عَفْواً ، بل هو الذي لا يستطيعُ أن يقاومَ مَلَكتَه الجارية على الأفعال الحميدة (ص ٤٦٠ و ٤٦٢) .

وهكذا يقف ابن خلدون في السُّلوك الإنسانيّ موقفاً وسَطاً بين الأشعرية القائلين بالجَبْرِ والتَّسْيير وبين المعتزلة القائلين بالكَسْب والتَخْيير ، إلا أنّه في ظاهرِ القَوْل أقربُ إلى الأشعرية ، بينما هو في الأخذ بالحَتْمِيّة القائلةِ بأنّ الإنسانَ لا يُمكِنُ أن يسلُكَ سُلوكاً يخالفُ المَلَكةَ الراسخة فيه بفعلِ التّربية والتمرين والزّمن والبِيئة أقربُ إلى المعتزلة (راجع ص ٤٦٤ ـ ٤٦٥) .

ومن هنا نستطيعُ أن ننفُذَ الى شخصية ابن خلدون الفكرية : إن ابن خلدون معتزليٌّ خالصٌ يذهَبُ مذهبَ العقلِ في جميع الأمور عند البحث والمُناقشة والتعليل وتَقْعيد القواعد ؛ أمّا في حياته العَمَلية فإنه أشعريٌّ يرى أنّ السُّلوك الإنسانيّ مَبْنيٌّ

على وازعٍ آجتماعيٍّ لا على مطالبَ نظريّةٍ . ولذلك نراه يأخُذ بما فَرَضه الشَّرع لأنّ الشَّـرع هو الـذي هيّأ لنـا هذا العـالَمَ الآجتماعـيَّ وهـذا العالَمَ الـطبيعيَّ . وبما أنّ لـلإنسانِ حيـاتَيْنِ : حياةً دُنيـويةً عـارِضةً هي الـطريقُ العابِـرُ إلى حياةٍ أُخْـرويّـةٍ هي المقصودةُ من وجودِ الإنسان في هذه الحيـاة الدُّنيـا ، وبما أن الشّـارع يَعْرِفُ الغَيْبَ الذي لا يمكِنُ للعقلِ الإنسانيِّ أن يَطَّلِعَ عليه ، فإنّ الشّرع أوثقُ معرفةً بالحياتين معاً وأفضلُ في تعريفِهِما لنا من العقل وحدَه .

فـابن خلدون ، إذَنْ ، يـذهبَ مـذهبَ المعتـزلـة في قَضـايـا العِلم الـطبيعيّ المادّيّ ، لأن هذه القضايا قائمةٌ في الحقيقة عندَه على تلازُم الأسبابِ وآتساقِ المَنطِق وقواعِد العُمران وميدان ذلك كُلِّه العقلُ . أمّا في الحياة العَمَليـة فهو يـذهبُ مذهبَ الأشعريةِ لأنّ الإنسانَ يَصْطَدِمُ في الحياة العَمَلية بأمورٍ من المُغَيَّـاتِ لا يستطيـعُ أن يَعْرِفَ بعقلِه حقائقَها ولا أسبابَها ولا الحِكمةَ منها. إن أمورَ الدين من توحيد الله وبِعثة الـرُّسُل والمَعـادِ في الآخرة ونُـزولِ المرضِ والمـوتِ بالإنسـان أو تَعَرُّضَ الانسـانِ للنّجاح والخَيْبة في حياتِهِ اليومية وقِيامِ الدُّوَلِ وآنقراضِها أمورٌ تخرُجُ كُلُّها عن نِطاقِ العقل وعن آختبار الأفـرادِ والأُممِ أحيانـاً . وما دامَ العقـلُ عاجـزاً عن الفَصْل فيهـا بمقاييسِ العقل فَصْلاً يقينيّاً ، فَالذَّهابُ فيها مذهبَ الأشعرية بِتَقْديمِ الشّرع على العقل أدْعى الى الآطمئنانِ وأسلمُ في العواقبِ وأصحُّ ، من الناحيةِ العَمَلية ، في المجتَمعِ الإنسانيّ الذي نعيشُ فيه .

٨٥/١/١٠

٨٦/٣/٢٦

تعليق الدكتور بشير الداعوق

قرأ الدكتور بشير الداعوق هذا الكتاب «بحوث ومقارنات» قبل دفعه الى الطبع وأبدى عدداً من الملاحظات القيّمة ، كان منها ما هو فنّي متعلّق بإخراج الكتاب في حلّة مطبوعة ومنها ما هو ثقافيّ يتعلّق بالفصل الذي عنوانه « العلم في العصر الأمويّ » وبخالد بن يزيد واشتغال خالد بن يزيد بالكيمياء . ولقد رأيت إثبات هذا التعليق هنا لما فيه من الفائدة والنظرات الفاحصة .

ع . ف

قال الدكتور بشير الداعوق :

استاذي الكبير ،

أرجو أن تسمح لتلميذ لك قديم ـ ليس له اختصاص بتاريخ العلوم ـ أن يبدي رأياً متواضعاً أرجو أن يكون فيه بعض الفائدة .

لا يبدو لي أن رأي ابن خلدون ورأي يوليوس روسكا[1] كانا حاسمين في موضوع «خالد بن يزيد» . فإنّ الفقرة المثبتة في آخر الفصل تترك مجالاً للتساؤ ل .

لنفرّق أوّلاً بين ثلاثة أمور :

١ ـ هل ألّف خالد بن يزيد بن مُعاوية كتباً في الكيمياء (أو الخيمياء ـ كما يترجم نفر من مؤرّخي العلوم « كلمة » Alchimie ?) .

(*) تعليق الدكتور بشير الداعوق ، على فصل « العلم في العصر الأموي » (راجع فوق ، ص ٧٣ ـ ٧٩) .

٢ ـ أعمل خالد بن يزيد في الكيمياء ؟

٣ ـ أأمر بنقل كتب من اليونانية والسريانية والقبطيّة وغيرها (في موضوع الكيمياء) الى اللغة العربية ؟

من الواضح أن الجواب على السؤال الأوّل إنّما هو بالنفي . وابن خلدون محقّ هنا (وهو يطبّق المنهج السوسيولوجي ـ الاجتماعي ـ هنا بشكل رائع) .

أمّا السؤال الثاني فهو غامض قليلاً وغير محدود الجوانب . كلّ انسان ـ في كلّ زمان وكلّ بيئة ـ يمكن أن « يعمل » في الكيمياء (أو في غيرها) . فإذا أنا أردتّ توضيح ما أقصد ، قلت : أعمل خالد بن يزيد شيئاً ذا أهميّة علمية (بمقياس العلم في ذلك العصر) في الكيمياء ؟ الجواب هنا أيضاً بالنفي .

وأمّا السؤال الثالث فإنّ المؤلّف نفسه[1] قد قال : « ليس عندنا دليل ـ كما يقول روسكا ـ على أن خالد بن يزيد قد **أمر بنقل هذه الكتب** (في الكيمياء أو في غيرها) **إلى اللغة العربية** . وهنا مجال للنقاش .

أوّلاً ـ ان دمشق (وآرام أو سوريا الداخلية عموماً) كانت تعجّ بالمدارس الهرمسيّة[2] (بجميع أنواعها وطبقاتها وبما في ذلك موضوع الكيمياء السّريّة ـ الخرافية) ، في منتصف القرن السابع للميلاد . هذا فضلاً عن العلوم الأخرى غير الهرمسيّة . ثمّ انّ الاسكندريّة (في مصر) كانت في ذلك الحين مركزاً للعلوم وذات صلة وثيقة باليونان وبسوريّا .

هذا من جهة . أمّا من جهة ثانية ، فإنّ سكّان دمشق (وآرام عموماً) لم يكونوا قد تعرّبوا في زمن خالد بن يزيد تعرّباً كاملاً . أمّا العرب الفاتحون والحاكمون في الشام (سوريا) فقد كانوا لا يزالون متعلّقين بما كان عندهم من العلوم في الزمن السابق على عصر الفتوح .

إذن ، ليس من المستبعد أن ينصرف أمير ضاع حقّه السياسيّ في الحكم الى

---

(١) مؤلف هذا الكتاب :

(٢) هرمس (هنا) : هرمس المثلث العظمة ، شخص خرافي جعله اليونان إلهاً مصرياً قديماً ونسبوا إليه كتباً في التنجيم والسحر والكيمياء الخرافية .

طلب التعويض عمّا فاته من « الحكم السياسيّ » بطلب العلم على نفر من « العلماء » في دمشق وما جاورها يومذاك من المناخ الفكري ـ ومعظم أولئك العلماء كانوا أفلوطينيين أو هرمسيّين ـ مشافهة أو دراسة وكتابة . وبما أنّه لم يكن يفهم لغة الكتب القديمة ، فلم يكن من المستغرب أن يطلب نقل تلك الكتب (أو نقل بعض ما كان في تلك الكتب) الى اللغة العربية .

ليس على هذا القول دليل من التاريخ الثابت ، ولكنّه افتراض لا يجانب الحسّ السليم .

ثانياً ـ اذا كان الجاحظ قد قال (بعد مائة وستّين عاماً) أن خالد بن يزيد كان أوّل من ترجم كتب النجوم والطّب والكيمياء ، فيجب أن يكون لِمَا قاله مسوّغ ممكن . غير أن الجاحظ قد قصد بلا ريب أن خالد بن يزيد قد « طلب » ترجمة هذه الكتب ممن كان يحسن اللغات القديمة واللغة العربية . ثمّ إن الاشتغال بالعلم وبالترجمة في أيام الجاحظ كان مجالاً للتفاخر والتمدّح ، أفكان في نفس الجاحظ أن يمدح أميراً أمويّاً في زمن العبّاسيّين أعداء الأمويّين ؟ والاّ فيجب أن يكون الجاحظ على مثل اليقين من أن كتباً في الكيمياء أو غير الكيمياء قد نقلت الى اللغة العربية في أيام خالد ابن يزيد . أمّا قول الجاحظ إنّ خالداً لم يكن أفلاطون زمانه فلا ينقص ما نذهب اليه هنا .

ثالثاً ـ أمّا قول روسكا (وهو الرأي الذي تبنّاه المؤلّف) : « وأمّا الكتب المنسوبة اليه (الى خالد بن يزيد) في الصنعة (الكيمياء الخرافية) فمنحولة كلّها وليست له » ، فإنّه قول ينفي احتمالاً ممكناً . ليس من المستغرب في بداية عهد العلم في زمن من الأزمان في أمّة من الأمم أن يقول المتعلّم أو الناقل (المترجم) أو مقتني كتاب ما : « كتاب فلان أو رسائل فلان » (بمعنى أنّه مقتني ذلك الكتاب أو تلك الرسائل في مكتبته) . هذا بالإضافة إلى أنّه يَتَّفِقُ أحياناً نَقلُ كُتُبٍ من لغة الى لغة أو نَسْخُها من أصل الى فرع ، ثمّ يُهَملُ وضع اسم مؤلّفها عليها أو يوضع عليها اسم ناسخها أو مقتنيها ، فيُظَنُّ أن الاسم الموضوع على الكتاب هو اسم مؤلف ذلك الكتاب . من أجل ذلك ، لمّا قال محمّد بن اسحاق بن النديم صاحب كتاب الفهرست (بعد خالد بن يزيد بنحو ثلاثة قرون) : «وله في ذلك (في الطبّ والنجوم والكيمياء) عدّة كتب ورسائل » ، فإنّ

ابن النديم هذا يكون مخطئاً اذا هو قصد أن خالد بن يزيد كان مؤلّف تلك الكتب .

غير أن هذا كلّه لا يمنع من ان يكون خالد بن يزيد قد طلب نقل مثل تلك الكتب ثمّ بقيت في أهله فنسبت اليه على أنّه مالكها ، ففهم الناس أنّه ناقلها. ومع أن ابن النديم قد قال إنّه قد رأى تلك الكتب عينها بنفسه ، فإنّ ذلك لا يمنع من أن يكون ابن النديم قد فهم أن تلك الكتب التي كانت موجودة في أيام خالد انّما هي من وضع خالد نفسه .

وهنا نلقي على أنفسنا سؤالاً وكنّا قد ألقينا مثله فيما يتعلّق بالجاحظ : « أكان لابن النديم مصلحة سياسيّة أو غير سياسية في « تلميع » اسم أمير أموي » في عصر بني العبّاس ؟

رابعاً ـ من المرجّح أن تكون الكتب والرسائل التي رآها ابن النديم قد نقلت في أيام الأمويّين (قبل عهد ازدهار الترجمة في أيام العبّاسيّين) ، إذ لا يمكن أن يكون كتابُ « عرض مفتاح النجوم » الهرمسيّ (والمنقول بعد تسع وثلاثين سنة من وفاة خالد) هو الكتاب الوحيد المترجم في العصر الأموي . ثمّ ان هذا الكتاب موجود محفوظاً الى اليوم في مكتبة ميلانو (في ايطاليا) . ونحن لا نستطيع أن نجزم بأن هذا الكتاب هو الكتاب العلمي الأوّل الذي نقل الى اللغة العربية .

خامساً ـ حاشية حول أسماء الناقلين (المترجمين) :

انّ القول بأن استفانوس (المفترض أنّه هو المترجم الذي اعتمده خالد) ، لا يمكن أن يكون استفانوس الاسكندراني المنجّم الذي عاش في بلاط امبراطور الروم (؟) قولاً صحيحاً ، ذلك لأن استفانوس هذا كان قد مات قبل زمن خالد . غير أن هذا لا يمنع من وجود « علماء » آخرين حملوا الاسم نفسه ولكن كانوا أقلّ شهرة من استفانوس المذكور . من أجل ذلك لم نعرف نحن عنهم ـ ولا عرف ابن النديم نفسه ـ شيئاً سوى أسمائهم أو اسمهم المُشترك فيما بينهم .

ثمّ انّ إيراد أسماء المترجمين الذين اعتمدهم خالد يمكن أن يكون من باب الظنّ الذي يلجأ اليه نفر من الراوين إذا لم يكونوا على ثقة ممّا يَرْوون . إنّ روسكا

نفسه قد فعل ذلك في محاولة لمعرفة هويّة استفانوس المنسوب الى أيام خالد بن يزيد . فلماذا لا يمكن أن يكون ابن النديم من قبلُ قد فعل ما فعله روسكا من بعدُ ؟ بل لعلّ قول ابن النديم أن المترجم كان اسكندرانيّاً هو من باب الظنّ أيضاً ، ما دام المترجم الصحيح غير معروف ، وبينما كانت الاسكندريّة هي المركز العلميّ (الهرمسيّ والافلوطيني) كما كانت صاحبة الشهرة في ذلك ، فرجح - من أجل ذلك عند المؤرّخين - أن المترجم كان اسكندرانيّاً .

ويبدو لي ايضاً أن الذين كانوا حول خالد بن يزيد من العلماء والمترجمين لم يكونوا من المشاهير في زمنهم ، فخالد كان أميراً مجرّداً من معظم نفوذه ممّا لا يمكّنه من اجتذاب مشاهير العلماء اليه . ثمّ انّ مشاهير العلماء في الاسكندريّة لم يكونوا بعد قد مالوا الى تعلّم لغة الفاتحين الجدد . من أجل ذلك يمكن الافتراض بأن المترجمين الذين التفّوا حول خالد كانوا من أصحاب الدرجة الثانية أو الدرجة الثالثة في سلّم العلم . وهؤلاء هم الذين بدأوا - فيما أحسب - تعلّم اللغة العربية ثمّ بدأوا نقل كتب العلم اليها . وعلى هذا أخذ المؤرّخون يجتهدون في ذكر أسماء المترجمين الذين ساعدوا خالد بن يزيد على اخراج كتب الصنعة (الكيمياء الأولى) من مصادرها القديمة الى اللغة العربية ، فجاءوا بأسماء استفانوس وماريانوس من الذين يروى أنهم معروفون بترجمة الكتب العلمية .

سادساً - بقي لدي ملاحظة تتعلّق بالاشعار المنسوبة الى خالد في موضوع الكيمياء والتي قال ابن النديم إنّه رآها فعدّها فكانت خمسمائة ورقة (عشرة آلاف بيت) . الأرجح عندي أنّها لخالد . وتعليل ذلك عندي يسير :

إذا أنت أتحت لأميرٍ عربي فارغ (عنده وقت طويل وليس عنده عمل معيّن) فرصة للاطّلاع على جانب من المعارف (سواء أكانت كيماويّة أو تاريخية أو غير ذلك) - ثمّ كان ذلك الأمير في الأصل خطيباً شاعراً فصيحاً (كما يروي الجاحظ عن خالد بن يزيد) فلا شكّ عندي في أن هذا الأمير سَيَشْغَلُ نفسَه بنظم تلك المعارف على قدر ما يفهم منها ، على عادة أمثاله من العرب .

سابعاً ـ الخلاصة :

إنّ رَأي محمّد بن اسحاق بن النديم (ت ٣٨٠هـ = ٩٩٠م) نقلاً عن الجاحظ (ت ٢٥٥هـ = ٨٦٩م) ـ وربّما رأي غيرهما أيضاً ـ أنّ ترجمة كتاب في الكيمياء في أيام خالد بن يزيد بن معاوية (ت ٩٠هـ = ٧٠٨م) كانت أول ترجمة في الاسلام ، رأي صحيح يسنده الرأي السوسيولوجي (الاجتماعي) لابن خلدون ولا يخالفه أو يناقضه . . .

انّ القول الأوّل يدلّنا على الزمن الذي بدأت فيه الترجمة العلمية في تاريخ العرب ، وأمّا القول الثاني فيدلّ على نقطتين :

* إنّ خالد بن يزيد لا يمكن أن يكون مؤلّفاً في الكيمياء بالمعنى المعروف .

* انّ البيئة الأمويّة في زمن خالد لم تكن بعد مهيّأة لأن تنشأ فيها حركة للنقل من لغة الى لغة أو ليكون فيها مؤلّفون في العلوم الطبيعيّة ، ولو صح أن نقل العلوم كان قد بدأ في ذلك الزمن المتقدّم .

ويمكن أن نختم هذا التعليق هنا بالقول : إنّ خالد بن يزيد كان له ـ على الأقلّ ـ فضل البدء في نقل العلوم من اللغات القديمة الى اللغة العربيّة (أو فضل التفكير في ذلك) ، وخصوصاً علمَ الكيمياء القديمة والفلك ثمّ الطبّ فيما يبدو . ولكنّ هذه الحركة لم تثمر إلاّ فيما بعد ـ بعد نحو قرن من الزمن[1] للسبب الذي أورده ابن خلدون[2] .

الدكتور بشير الداعوق

---

(١) انّ التفكير في نقل كتب العلم في الإسلام قد بدأ على القطع في ايام المنصور العبّاسي ثاني الخلفاء العبّاسيّين والذي امتدّ حكمه من سنة ١٣٦ الى ١٥٨ للهجرة (٧٥٣ ـ ٧٧٥م) .

(٢) من المفارقات العجيبة أن « مأساة » ابن خلدون الذي وضع علماً جديداً هو علم الاجتماع (السوسيولوجيا بمعناها الحديث) أكبر كثيراً من مأساة خالد بن يزيد الذي لم يزد فضله على تشجيع الترجمة لبعض العلوم من لغة قديمة الى اللغة العربية وعلى نظم شيء من الشعر ـ كما قيل ـ في تلك العلوم . ولكنّ الفارق بينهما كبير جدّاً (من حيث ضآلة القيمة في الموضوع الأوّل وعظم تلك القيمة في الموضوع الثاني) . غير أن الذي يجمع بين الرجلين فيما سمّيته أنا « المأساة » هو أن البيئة المحليّة في الزمنين لم تكن مهيّأة لأن تثمر الثمر الذي كان يرجى من جهود الرجلين ، إلاّ بعد قرن من وفاة الأوّل وبعد بضع قرون من وفاة الثاني .

الفهرس الهجائي(*)

آ ـ أ .

آتش ـ أحمد ١٠١ـ.

ابراهيم الخليل ١٤١ح ، ١٨٤ .

ابن أبي أصيبعة ٧٦ح .

ابن باجه ، ٧٠ ، ١٢٢م .

ابن بويه ـ أحمد ٨٩ح .

ابن جلجل ٧٧ح .

ابن الجوزي ١٦١ح .

ابن حزم ٢٤م ، ٤٣م ، ٤٩ ـ ٥٠ ، ١٨٦م ، (١٠٣ ـ ١١٩) . ٢٠٦ ـ ٢٠٧ .

ابـن خلدون ٢٦ ، ٢٨ ، ٧٠ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ٩٤م ، ١٠٥م ، ١٧٩ ، ١٨٨م ،(٢٢٤ ـ ٢٨٠) .

ابن خلكان ٧٦ .

ابن رشد ٨، ٧٠، ٩٢ـ٩٣ ، ١٢٢م ، ١٢٥ ، ١٥٤ ، ١٦١ ، ١٦٢م ، (١٨٥ ـ ٢٢٣) .

ابن سينا ٨ ، ٢٨م ، ٤٢م ، (٨٩ ـ ١٠٢) ، ١١٥ ـ ١١٦ ، ١٨٦ ، ٢٠٤ .

ابن طفيل ٣٥ ـ ٣٦ ، ٧٠ ، ٩٢ ، ١٢٢م ، ١٦٢ ـ ١٦٣ ، ١٨٦ ، ١٩٩م ، ٢٠٠ ، ٢١١م ، ٢١٣م .

ابن الطقطقي ٧٦ .

ابن العربي ـ أبو بكر محمّد بن عبد المعافري ٢٥٣ ـ ٢٥٤ .

ابن المقفّع ٢٣٨ .

ابن النديم (صاحب الفهرست) ٧٥م .

ابن النديم (آخر) = محمّد بن اسحق .

ابن النقّاش = الزرقالي .

ابن الهيثم ٢٥ ، ٢٧م ، ٤١ ، ٥٠ ، ١٠٠ ، ١٨٣ ، ١٨٤م .

أبو بكر ٢٥٩ .

أبو حنيفة ١٠٥ .

أبو حيّان = التوحيدي .

أبو فارس المريني ٢٥٧ .

أبو فراس ٥٩ .

أبو نواس ٥٤ .

أبو هريرة ١٨١ .

أحمد بن بويه = أحمد .

أحمسّو ١٨م .

اخوان الصفا ٤٢م ، ٨٥ ـ ٨٧ ، ١٨٦ .

أرسطو (أرسطوطاليس) ٣٣م ، ٤١م ، ٤٢م ، ٦٥م ، ٦٦م ، ٨٨ ، ٩١م ، ٩٢م ، ٩٣م ،

(*) م = مكرر ، ح = موجود في الحاشية .

١٢٥ ، ١٥٤ ، ١٨٥م ، ١٨٦ ـ١٩٣ ـ ٢٠٠ ـ
٢٠١ ، ٢٠٦م ، ٢٠٧ ، ٢٠٨م ، ٢٠٩ ـ
٢١٠ ، ٢١٤ ، ٢١٧ ، ٢٣٨ ، ٢٧٩ .
أروندونك = فان أروندونك .
أسال ٣٦ .
أسامة = فرّوخ .
استفانوس الاسكندراني ٧٧م .
استفانوس الاسكندراني المنجّم (آخر) ٧٧م .
الاسكندر الافروديسي ١٨٥ ، ١٨٨م ، ١٨٩م .
الاسكندر المقدوني ٦٦م ، ٩٢ح ، ١٢٧ .
أشعب الطمّاع ٧٨م .
الأشعري ـ أبو الحسن ٢٧٤ .
اصطفن ٧٧ .
اصطفن القديم ٧٥م ، ٧٧ .
الاصفهاني (صاحب الاغاني) ٧٤ .
الأصمّ (؟ محمّد بن يعقوب) ٢٥٩ح .
الأعشى ٥٦ .
أغسطينوس ٤٥ ـ ٤٩ ، ١١٦م ، ١١٧ .
أفلاطون ٤١ ، ٤٢م ، ٤٣ ، ٦٥م ، ٨١ ـ ٨٤ ، ٨٨ ، ٩١م ، ١١٥ ، ١٢٥ ، ٢٧٧ .
أفلوطين ٤٦ ، ٦٦ ، ٦٩م ، ١١٥ ، ١٩٣ح ، ١٩٨ ، ٢١٠م .
أقلمنطس ٢٤٧ .
اقليدس ٦٦ ، ٦٨ ، ٦٩ .
أكنوفانس ٤٠ .
ألبرت الكبير ١٨٩ ـ ١٩٠ .
أمّ جندب ٥٨م .
أمبيريكوس ١٥٠ح .
امرؤ القيس ٢٥ ، (٥١ ـ ٦١) ، ٦٢ ، ١١٠ .
أمون (أمونيوس سكّاس : اخنا أمون) ٦٩م .
أناكسارخوس ١٣١ ، ١٣٧ ، ١٥٠م .
أناكسيمندروس ٣٩م ، ٦٣م .
أنكساغوراس ٤٠ .
أوبرفيك ٤٦ ، ١٢٧ح .
أونيسيكريتوس ١٢٧م ، ١٣١ .

ب ـ ت ـ ث

بدراقس ٧٨م .
برمينذس ٤٢ ـ ٤٣ .
بروكلمنّ ٢٠٥ ـ ٢٠٦ .
بزرجمهر ٢٢٨ .
بطرس ٢٤٧م .
البطروجي ـ نور الدين ٢١١م ، ٢١٣ .
بطليموس ٦٦ ، ١٨٥ ، ١٩٣ح ، ١٩٤ ، ١٩٨ ، ٢٠٩ ، ٢١١م ، ٢١٢م ، ٢٧٠م .
البغدادي ـ عبد القاهر ٢٥٩ح .
بوذا ١٣٠م .
بدوي ـ عبد الرحمن ١٦٠ح .
بويج ٩١ح ، ١٦٨ ، ١٨٧ ، ١٩٦ح ـ ١٩٧ .
البيروني ٢٧م .
التوحيدي ـ أبو حيّان ٨٥ .
توما الأكويني ١٨٩ ـ ١٩٠ .
تيمون ١٣١ .
ثاليس الملطي ٣٢م ، ٣٩م ، ٦٢ ـ ٦٣ ، ٦٤ ، ١٩٨ح .

ج ـ ح ـ خ

جابر بن أفلح ٢٢١ .
الجاحظ ٧٤م ، ٧٧ح ، ٢٣١ ، ٢٥٠م .
جالينوس ١٧٢ ـ ١٧٣ ، ١٨٤م .
جب ـ هاملتون ٧١ .
جعفر البرمكيّ ٢٦١م ، ٢٦٤م .
جرداق ـ منصور حنّا ١٩٤ ـ ١٩٥ ، ٢١٨ ، ٢١٩م ، ٢٢٠م .

جرير ١١٠ .
جهينة ٢٣٨م .
الحارث الأعرج الغسّاني ٥٦ ، ٥٧م .
الحارث بن كلدة ٢٥١ .
حتّي ـ فيليب ٧١م .
حسّان بن ثابت ٥٦ .
الحصري ـ ساطع ٢٦٢ح ، ٢٢٩
الحطيئة ١١٠ .
حمورابي ٨٤ ـ ٨٥ .
حنين بن اسحاق ٥٨ .
حيّ بن يقظان ٣٦ .
خالد بن يزيد بن رومان النصراني ٧٧ح .
خالد بن يزيد بن معاوية ٧٣ ـ ٧٨ .
خالد بن يزيد (آخر) ٧٦ .
الخليلي ـ الدكتور محمود ٢٥ح .
الخوارزمي ٢٥ .
خولة الحنفية ٢٥٩ .

د ـ ذ ـ ر ـ ز

الداعوق ـ الدكتور بشير ٧٩م ، راجع ٢٨١ .
داغر ـ أسعد مفلح ٢١٨ح .
دانيال (النبي) . . . . .
داوود (النبي) ٤٧ ، ١٨٤ .
داوود بن عليّ الاصفهاني ١٠٥م .
ديكارت ٤٥ ، ٤٩م ، ١١٧ ، ١٦٦م .
ديوغينوس ١٢٧ .
ديموقريطوس ، ديموقريطس : ذيموقريطوس ٦٦ ، ١٩٣ح .
الرازي ـ أبو بكر (الطبيب) ٨٩ح .
الربيع بن سليمان المرادي ١٨٠م .
روسكا ـ يوليوس ٧٥ح، ٧٦ح ، ٧٧م ، ١٠١ .
زامباوّر ١٨٢ح .
الزرقالي ١٨٥ ـ ١٨٦ ، ٢١٢م .
الزمخشري ـ محمود بن عمر ٢٥٤ ـ ٢٥٥ .

س إلى ط

سارطون ـ جورج ١٨٧ح ـ ١٨٨ ، ٢٩٠ ، ٢٠٦ .
سقراط ١٢٥م .
سكستوس ١٥٠ح .
سكينة بنت الحسين ٧٨م .
السموأل = صموئيل .
سيديّو ٢١٩ ـ ٢٢٠ .
سيف الدولة ٥٩ .
الشاطبي ـ القاسم بن فيُّه ٢٦م .
الشافعي ١٠٥ ، ١٨٠م .
شدّاد بن عاد ٢٥٥ .
الشرشيمي (الشرقاوي) ـ عبد الرحمن ٢١٩ ، ٢٢٠ .
شوقي ـ أحمد ٢٥ .
صاعد الاندلسيّ ٧٦ .
صموئيل اليهودي ٥٦ ـ ٥٧ .
صولون الحكيم ٦٥م .
الصيرفي ـ أبو علي ١٦١ .
ضبلر ٩٨ .
الطرطوشيّ ـ أبو بكر ٢٣٨ .
الطغرائي ٣٨م .
طوقان ـ قدري حافظ ٢٦ ـ ٢٧ .

ع ـ غ

العبّاسة أخت الرشيد ٢٦١ ـ ٢٦٢ .
عبد الله بن عبّاس ٢٦٢ .

عبد الحميد بن سعيد ١٨٢م .
عبد الرحمن = المستظهر .
عبد الرزّاق ـ محمّد بن أحمد ٢١٩م .
عبد العزيز بن أبي الحسن = أبو فارس .
العثماني ـ عبد الرحمن ١٦١ح ـ ١٦٢ح .
العطّار ـ عزّت ٢٥٩ح .
علقمة (بن عبدة) الفحل ٥٨ .
عليّ بن أبي طالب ٢٥٩م .
عمر بن الخطّاب ٢٣١م ، ٢٥٩ .
عمرو بن قميئة ٥٩ .
عياض بن موسى بن عياض ١٦١ح .
عيسى = المسيح .
غرونيباوم ٧١ .
الغزّاليّ ٣٤ ـ ٣٥ ، ٤٣ ـ ٤٦ ، ٤٧م ، ٤٨ ، ٤٩ ـ ٥٠ ، ٧٠ ، ٩١م ، ٩٢ ، ١١٧ ، (١٢٠ ـ ١٨٣) ، ٢٣٠م ، ٢٧٥ .

ف إلى ل

الفارابي ٤٢م ، ٧٠ ، (٨٠ ـ ٨٨) ، ٩١ ، ٩٣ ـ ٩٤ ، ١٨٦ .
فاطمة بنت محمّد رسول الله ٢٥٩ .
فان أروندونك ١٠٥ .
الفردوسي ٨٩م ، ٩٠ح م .
فرفوريوس الصوري ٦٩ .
فرّوخ ـ أسامة ٧١ح .
فرّوخ ـ عمر ٢٢٣ح .
فلوطن = أفلوطين .
فورون الشاكّ ١٢٧ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٥٠ح .
فيثاغورس ١٨م ، ٤٠م ، ٦٤م .
فيلون اليهودي ٦٩ .
القدّيس ألبرت = ألبرت الكبير .
القدّيس توما = توما الأكويني .
القزويني ـ زكريا بن محمّد ٢١٣ .
القفطي ١٠٥ .
قمبيز ٦٤ .
كارمودي ـ فرانسس جايمس ٢٠٥ ، ٢١٣ ، ٢١٤ .
كانط ٤٣ ، ١١٨ ـ ١١٩ .
الكتبي ـ محمود توفيق ٧٦ح .
كراتوس (اقرأ : كراتيس) ١٢٧ ، ١٣١ .
كرم ـ يوسف (مؤلّف) ٤٦ الى ٤٨ .
الكندي ٧٠ ، ١٨٦م .
كيلاني ـ كامل ٨٥م .
اللّبّان ـ الدكتور عبد الرحمن ١٣٤ .
لويكوبوس ٤٠ ـ ٤١ ، ٦٦م .

م

ماريانوس = مريانوس .
مالك بن أنس ١٠٥ .
مبارك ـ علي باشا ٢١٩ ـ ٢٢٠ .
المتنبّي ٢٥ ، ٣١م ، ٣٣ ، ٣٨ ، ٥٩ .
المجوسي ٢٥م .
محمّد رسول الله ٢٠ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١٠م ، ١٢٨ ، ١٣٨م ، ١٤١ ، ١٤٧ ، ١٥٨ ـ ١٥٩ ، ١٨١م ، ٢٣٢ ، ٢٣٦م ، ٢٣٧ ، ٢٤٠ح م ، ٢٤٩م ، ٢٥٠ ـ ٢٥١ ، ٢٥٢م ، ٢٥٨م ، ٢٦٢م ، ٢٦٣م ، ٢٦٥ ، ٢٧٢ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ .
محمّد بن اسحاق المطلبي (ت ١٥١هـ = ٦٧٨م) ٧٥م .
محمود الغزنوي ٨٩ح ، ٩٠م .
مدكور ـ ابراهيم (بيومي) ١٦٢ح .
المرادي = الربيع بن سليمان .
مروان بن الحكم ٧٦ .

مريانوس (أوموريونس) ٧٤م ، ٧٦ ، ٧٧ .
المستظهر المرواني (الأندلسي) ١٠٤م .
المستكفي العبّاسي ٨٩خ .
المسيح ٥٨ ، ٢٤٦ ـ ٢٤٧ ، ٢٤٩م .
المعري ١٥٠ .
المليلي ـ أبو الحسن ٢٢٦م .
المنصور بن أبي عامر ـ محمّد ٩٠م .
المهديّ العبّاسي ٢٦١ .
مورينوس = مريانوس .
موسى ١٧٩ ، ١٩٠ح ، ٢٤٣ ـ ٢٤٤ ، ٢٤٦م .

ن إلى ي

نسطاس بن جريج المصري ٧٧ح م .
نظيف ـ الدكتور مصطفى ٨ .
نلّينو ـ كارلو ٧٣ح ، ٧٤ .
نور الدين = البطروجي .
نوفل نوفل ٢١٨ح .
نيقوماخوس الجرشيّ ٦٦ ، ٦٩ .
نيوتن ـ اسحاق ٩٥م ، ٩٦م .
هارون = هرون .
هارون ـ عبد السلام محمّد ٢٣١ح .
هارون (النبي) ٢٤٦ .
هارون الرشيد ٢٦١ ـ ٢٦٢ .
هرقل ٧٧ .
هرمس ٧٤ ، ٢٣٨ .
هشام بن الحكم (الاندلسي) ٩٠ح .
هيراكليطوس ٢٣٩م .
هيلانة (الملكة) ٢٤٧ .
هيوم ـ دافيد ١٧١ .
ولد الزرقيال = الزرقالي .
يوستنيانوس الأوّل ٥٧م ، ٥٨م ، ٥٩م .
يوشع (النبي) ٢٤٦ .

٢٣/٥/١٩٨٦ .

عددٌ من كتبٍ للمؤلّف :

تاريخ العلوم عند العرب .

عبقريّة العرب في العلم والفلسفة .

تاريخ الفكر العربي .

تاريخ الأدب العربي .

(ستّة أجزاء منذ الجاهلية الى الفتح العثماني : ٩٢٢ هـ = ١٥١٦ م) .

معالم الأدب العربي في العصر الحديث (منذ الفتح العثماني) .

الجزء الأول (القرن العاشرالهجري : السادس عشر الميلادي) .

الجزء الثاني (القرن الحادي عشر الهجري) يصدر قريباً .

الجزء الثالث (القرن الثاني عشر الهجري) في الإعداد .

إخوان الصفا .

التصوُّف في الإسلام .

ابن حزمٍ الكبير .

العرب والاسلام في الحوض الشرقي من البحر الأبيض المتوسّط .

العرب والاسلام في الحوض الغربي من البحر الأبيض المتوسّط .

أبو تمّام (دراسة تحليلية) .

التبشير والاستعمار في البلاد العربية .

الأُسرة في الشرع الاسلامي .

هذا الشعر الحديث . . . .

كلمة في تعليل التاريخ .

تجديد التاريخ في تعليله وتدوينه .
غُبار السنين .
تجديد في المسلمين لا في الاسلام .
عبقريّة اللغة العربية .
العرب في حضارتهم وثقافتهم .
القوميّة الفصحى .
حكيم المعرّة .

Das Bild Frühislam in der arabischen Dictung von der Higra bis zum Tode Umars: 1- 23 d.H. (622- 644n. Chr).
On Public and Private Law in Islam (being a translation from the Arabic of as- Siyâsa ash- Char'iya of Ibn Taymiyya (d.728A.H. 1328 C.E.). السياسة الشرعية
Qur'anic Arabic.
L'arabe coranique.

كتب منقولة :

الإسلام منهج حياة .
الطريق إلى النجوم (فلك) .
الإسلام على مُفتَرَق الطرق .
الثقافة الغربية في رعاية الشرق الأوسط .
أصدقاء لا سادة (للمشير أيوب خان : رئيس دولة باكستان ـ سيرة ذاتية) .

تطلب هذه الكتب من :

دار العلم للملايين ـ دار لبنان ـ دار الكتاب العربي ـ دار الأندلس ـ المكتبة العصريّة .

دراسات في الفلسفة صادرة عن دار الطليعة

تاريخ الفلسفة .... اميل برهييه
- (١) الفلسفة اليونانية (طبعة ثانية)
- (٢) الفلسفة الهلنستية والرومانية (طبعة ثانية)
- (٣) العصر الوسيط والنهضة
- (٤) القرن السابع عشر
- (٥) القرن الثامن عشر
- (٦) القرن التاسع عشر ١٨٠٠ ـ ١٨٥٠
- (٧) الفلسفة الحديثة

- **الموسوعة الفلسفية** : اعداد لجنة ....
من العلماء والآكادميين السوفيات .... بإشراف م . روزنتال وب . يودين
- **رسالة في اللاهوت والسياسة** .... سبينوزا
- **خطابات إلى الأمة الألمانية** .... يوهان فيخته
- **هيغل : علم ظهور العقل** .... ترجمة مصطفى صفوان

هيغل : المدخل الى علم الجمال
(طبعة ثانية)

هيغل : موسوعة علم الجمال
- المدخل الى علم الجمال /فكرة الجمال
- الفن الرمزي/ الكلاسيكي/ الرومانسي
- فن العمارة/ النحت
- فن الرسم/ الموسيقى
- فن الشعر

- **المادية والمثالية في الفلسفة** .... جورج بليخانوف
- **نقد نقادنا** : ردود على منتقدي النظرية
المادية التاريخية في تطور المجتمعات .... جورج بليخانوف
- **تطور الفكر الفلسفي** (طبعة رابعة) .... تيودور اويزرمان

- **موجز في تاريخ الفلسفة**	
(نظرة ماركسية) (طبعة ثانية)	ي. كليابيتس
- **فلسفة الأنوار**	ف. فولغين
- **المنطق والنحو الصوري**	د . طه عبد الرحمن
- **فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع**	د . سالم يفوت
- **تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة**	د . محمد عابد الجابري
- **المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي**	د . محمد عابد الجابري
- **مدخل إلى علم المنطق** - المنطق التقليدي	
(طبعة ثالثة)	د . مهدي فضل الله
- **فلسفة ديكارت ومنهجه:**	
نظرة تحليلية ونقدية	د . مهدي فضل الله
- **الوجود والقيمة**	سامي خرطبيل
- **البنيوية** : فلسفة موت الانسان	
(طبعة ثالثة)	روجيه غارودي
- **البعد الجمالي** : نحو نقد النظرية	
الجمالية الماركسية	هربرت ماركوز
- **عصر الايديولوجيا**	هنري ايكن
- **اضواء فلسفية على ساحة الحرب اللبنانية**	د . انطوان خوري
- **الفكر الفلسفي في المغرب**	عبد السلام بنعبد العالي

دراسات في الفلسفة العربية ـ الاسلامية
صادرة عن دار الطليعة

- تكوين العقل العربي (طبعة ثالثة) .... د. محمد عابد الجابري
- العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية
  في التاريخ الاسلامي .... د. محمد عابد الجابري
- الفكر الواقعي عند ابن خلدون:
  تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون
  في بنيته ومعناه .... د. ناصيف نصار
- ابن خلدون وتاريخيته (طبعة ثانية) .... د. عزيز العظمة
- فلسفة الكندي
  وآراء القدامى والمحدثين فيه .... د. حسام محي الدين الآلوسي
- الفلسفة السياسية عند الفارابي
  (طبعة ثالثة) .... عبد السلام بنعبد العالي
- المناحي الفلسفية عند الجاحظ .... د. علي بو ملحم
- منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث .... د. عادل فاخوري
- علم الدلالة عند العرب:
  دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة .... د. عادل فاخوري
- نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي .... هادي العلوي

٣٠٠٠/٨٦/١٠٤٧

هذا الكتاب

هذه بحوث أعدت للمؤتمرات في جيل أو يزيد (١٩٤٨ – ١٩٨٦). كان كلّ بحث يُعَدّ في بضعة أشهر بالرجوع الى المصادر الأصليّة بالاستقراء والاستنفاد.

هذه البحوث كانت في جوانبَ غَفَل عنها الباحثون السابقون، كالكلام على العلم (في الفلك وعلم الضوء عند ابن رشد) أو كنظريّة المعرفة عند ابن حزم.

بعدئذ لم أكتف في أكثر الأحيان بالعرض المَحْض، بل أتَيْتُ بمقارنة بين الفيلسوف المسلم وغيره من الذين اشتهروا بمثل البحث الذي خصصت أنا الفيلسوفَ المسلم به.

إنّ البحث في المصادر الأصليّة يُتيح للباحث أن يصل إلى حقائقَ تخالف المشهور أحياناً: ففي بحث الغزّالي (رجوع الغزّالي إلى اليقين): دَلَلْتُ على أن شكّ الغزّالي قد كان بعدَ مرضه، ولم يكن مَرَضُه بعدَ شكّه.

– المؤلف –

دارُ الطّليعة للطّباعة والنشر
بيروت